नवभारत

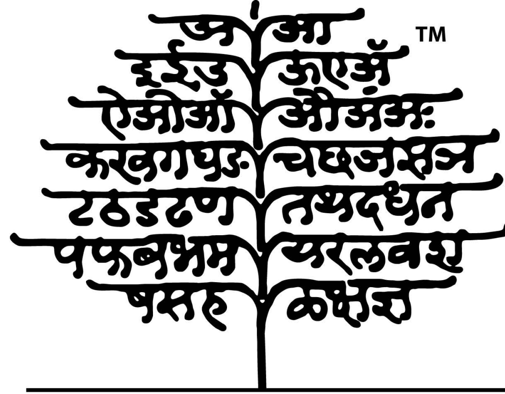
वर्ष २२ वे] डिसेंबर १९६८ [अंक ३

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

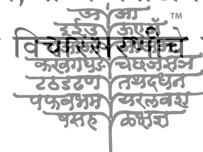
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

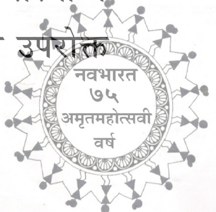
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

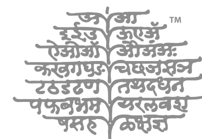




प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

						किंमत
(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड	भाग	१	ते	३		
	साधी बांधणी	...	...	...		८०.००
	कापडी बांधणी	...	...	...		१०४.००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड	भाग	१	ते	४		
	साधी बांधणी	...	...	...		१५०.००
	कापडी बांधणी	...	...	...		१८२.००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड	भाग १ ला			....		४५.००
	कापडी बांधणी	...	....	...		६३.००
(४) मीमांसादर्शन	...	...	...	...		३०.००
(५) मीमांसाकोश	...	भाग १ ते ७ (संपूर्ण)				६५०.००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश			...	...		६.००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		....	...	...		२०.००
(८) नवमानवतावाद		...	...	...		२.५०
(९) मानवाचा आदर्श ...		...	...	...		३.००
(१०) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान						
	(प्रा. सदाशिव आठवले)			...		३.००
(११) गीता-प्रवेश	(डॉ. गो. वि. देवस्थळी)			...		२.५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना						
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)			....		२.००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)						४.००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान	(प्रा. सदाशिव आठवले)					७.००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)				...		२.००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)						२.००

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष बाविसावे | अंक तिसरा

नवभारत

डिसेंबर १९६८

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर — प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | **सहामाही रु. ५** | **अंकास रु. १**

हे मासिक श्री. **म. शं. साठे** यांनी **दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई** येथे छापून प्रा. **वि. म. बेडेकर** यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक, ' गणेश भुवन ' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा- मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर, १८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २, फोन नं. ३५४८५४





श्री. भा. भि. आजगावकर

मोक्षपुरुषार्थाची मर्यादा

धर्माचे स्वरूप

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या चार पुरुषार्थांचे संपादन केले म्हणजे मानवी जीवन सर्व दृष्टीने सुखी आणि संपन्न होते असे पूर्वाचार्यांचे निश्चित मत होते. आणि या पुरुषार्थातील दोन पुरुषार्थात जेव्हा संघर्ष येतो तेव्हा अगोदरच्या पुरुषार्थाला प्राधान्य द्यावयाचे असे स्पष्टपणे त्यांनी म्हटलेले आहे या दृष्टीने विचार करता धर्म हा श्रेष्ठ पुरुषार्थ तर मोक्ष हा कनिष्ठ पुरुषार्थ ठरतो.

आणि ही गोष्ट स्वाभाविकच आहे. मोक्ष हा पुरुषार्थ व्यक्तीसाठी आहे. कोट्यवधी माणसात एखादा मनुष्य मोक्षमार्गाने जाऊ लागतो आणि मोक्षमार्गाने जाणाऱ्या या माणसात एखादा मनुष्य खरोखर अंतिम तत्व ओळखू शकतो असे गीतेत सांगितले आहे. म्हणून मोक्ष हा सबंध समाजासाठी नसतो.

याच्या उलट काम ह्या पुरुषार्थाची व्यक्तीला त्याचप्रमाणे समाजालाही आवश्यकता असते. दुसऱ्या समाजाशी तोंड देण्यासाठी त्याचप्रमाणे स्वसमाजाची उन्नति करून घेण्यासाठी समाजाला मनुष्यबळाची गरज असते म्हणून हा पुरुषार्थ मोक्ष या पुरुषार्थापेक्षा श्रेष्ठ ठरतो. रामानंदानी मोक्षमार्गांत शिरलेल्या विठ्ठलपंतांना पुनः गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यास भाग पाडले त्यामागचे रहस्यही हेच होय.

मनुष्याच्या अन्नधान्यादि मूलभूत गरजा अर्थ ह्या पुरुषार्थामुळे साधल्या जातात, याच्या अभावी समाज नष्ट होण्याचा धोका असतो. त्याशिवाय व्यक्ति-व्यक्तीच म्हणजेच पर्यायाने समाजाचे ऐश्वर्य वाढवून तो सुखी व संपन्न करण्याचे श्रेय या पुरुषार्थाला आहे म्हणून पुढच्या दोन पुरुषार्थापेक्षा याचे महत्त्व अधिक आहे.

आता धर्माला या तिन्ही पुरुषार्थावर जी अधिसत्ता दिली गेली आहे त्याचे कारण काय ते पाहू. एखादा कर्ता पुरुष निःस्वार्थीपणे आपल्या कुटुंबाच्या अभ्युदयासाठी झटत असतो त्याप्रमाणे धर्म हा सर्व बाजूनी समाजाचा अभ्युदय होऊन तो सुखी व्हावा म्हणून नेहमी जागरूक असतो. यासाठी म्हटले आहे की ज्या समाजात धर्म नाही तो पशुकोटीत जमा होतो, त्याचे कारण हेच आहे.

ही गोष्ट पूर्णपणे लक्षात येण्यासाठी प्रथम धर्म म्हणजे काय हे समजून घेतले पाहिजे.

तत्पूर्वी धर्मविषयी आपल्या ज्या प्रचलित कल्पना आहेत त्या क्षणभर बाजूला ठेवणे जरूर आहे.

माणूस गुहेत कौटुंबिक अवस्थेत असताना किंवा टोळया करून राहू लागल्या नंतर किंवा समाज करून स्थायिक झाल्यावर त्याला प्रामुख्याने तीन गोष्टींशी तोंड द्यावे लागले : (१) सभोवतालचा निसर्ग (२) पर समाज व (३) स्वसमाजातील अंतर्गत परस्पर-संबंध.

मानवाला निसर्गाशी लढून जिथे त्याला जय मिळाला नाही तिथे त्याने निसर्गाच्या त्या त्या शक्तीच्या देवता कल्पून त्यांच्या प्रार्थनेची स्तोत्रे रचिली. यांतूनच ऋग्वेदासारख्या ग्रंथाची उभारणी झाली. प्रार्थनेने पुष्कळशा गोष्टी साध्य होतात असा त्यांचा समज होता तो अगदीच चुकीचा नव्हता. गझनीचा महमूद, बाबरसारख्या वीरांनी आपल्या पराभवकाली ईश्वराची प्रार्थना करून सैन्यात जोम आणला व जयाचे पारडे फिरवून घेतले. शिवाजी महाराजांनी अनेक प्रसंगात भवानी मातेचे साह्य मिळविले. येशुख्रिस्तापासून महात्मा गांधीपर्यंत सर्वांनी प्रार्थनेचे महत्त्व वर्णिले आहे म्हणून तत्कालीन समाजाने निसर्गाच्या काही भयंकर क्लेशकारक शक्तींची प्रार्थना करून आपल्या जीवनात थोडेसे स्वास्थ्य आणण्याचा प्रयत्न करणे हे स्वाभाविकच नाही काय ?

धर्माचे दुसरे अंग जे परसमाजाशी संबंध त्या बाबतीत त्यांनी आक्रमक धोरण ठेवले होते. आक्रमक धोरणात नेहमीच आक्रमण केले पाहिजे असे नसते. पण या धोरणाच्या अभावी काय परिणाम होतो तो





आजच्या भारताच्या परिस्थितीवरून स्पष्ट होते. गांधारपासून बालीबेटापर्यंत एकेकाळी पसरलेले हे हिंदु-साम्राज्य स्वतःच्या देशातच आज सात अष्टमांश शिल्लक राहिले आहे व त्यांतही पुनः मुसलमान समाजाचे भले मोठे पाचर अस्तित्वात आहे या उलट आज जगात आक्रमक असलेल्या मुसलमान व साम्य-धर्माचे जे परिणाम प्रत्यक्ष दिसून येत आहेत त्यामुळे त्याविषयी जास्त उहापोह करण्याची गरज आहे असे वाटत नाही.

धर्माचे तिसरे अंग जे व्यक्ति-व्यक्तीतील परस्पर संबंध त्याविषयी विचार करता आर्यांनी सर्व बाजूनी विचार करून व अनेक शतकाच्या अनुभवाने जे नियम केले होते ते पहाता आजही त्याचे कौतुक वाटते. याविषयी सविस्तर लिहावयास गेल्यास एक फार मोठा ग्रंथ तयार होईल पण या सुधारलेल्या काळात नसलेला अशा एका लहानशा नियमाचे उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास असे देता येईल की रस्त्याने जाताना ओझेवाला अगर गरोदर स्त्री आडवी आल्यास राजाने त्यांना प्रथम वाट द्यावी व आपली स्वारी नंतर पुढे न्यावी असा नियम होता (महाभारता-वरील व्याख्याने– प्रा. न. र. फाटक) यावरून समाजातील परस्पर संबंध जिव्हाळ्याचे राहून समाजा-तील ऐक्य स्थिर रहावे याबद्दल ते किती दक्ष होते हे दिसून येते.

धर्म हा व्यक्तीच्या व समाजाच्या ऐहिक अभ्युदया-साठी असल्यामुळे त्याची सत्ता इतर पुरुषार्थावर व शास्त्रांवर चाले. याच कारणामुळे तो स्थल कालपरत्वे परिवर्तनशील होता. उदाहरणार्थ जिथे पुरुषापेक्षा स्त्रिया जास्त होत्या तिथे एका पुरुषाने एकापेक्षा जास्त स्त्रियांशी लग्न करणे, तसेच स्त्रियांची संख्या कमी असल्यास एका स्त्रीने एकापेक्षा जास्त पुरुषाशी लग्न करणे धर्माला संमत होते (आजचा एकपत्नीव्रताचा कायदा हा धर्मातून निघालेला नसून अध्यात्मातून म्हणजेच मोक्षमार्गातून निघालेला आहे).

धर्माचरण नुकसानकारक होते काय ?

वर सांगितले की धर्माचरण मानवी अभ्युदयासाठी असल्यामुळे धर्माचरणाने व्यक्तीचे नुकसान होणे शक्यच नाही. पण महाभारतात हा प्रश्न उपस्थित केलेला आहे म्हणून त्याचा जरा बारकाईने विचार करू.

पांडव वनवासात असताना यादव त्यांच्या भेटी-साठी आले. त्यावेळी बलराम श्रीकृष्णाला म्हणाला ' धर्म हा धर्माने वागत असता त्याला हे क्लेश का भोगावे लागत आहेत ? '

महाभारतकारांनी या प्रश्नाचे उत्तर दिलेले नाही.

या ठिकाणी धर्म हा धर्माने वागला होता काय हा प्रश्न महत्त्वाचा आहे.

धर्माने द्यूत खेळून वनवास भोगला या त्याच्या वागण्याचे दोन भाग पडतात–

(१) द्यूत खेळणे.

(२) द्यूतांत दिलेल्या वचनाप्रमाणे वनवास भोगणे.

धर्माने द्यूत खेळणे हे धर्मविरुद्ध आचरण केले होते. तत्कालीन अगर नंतरचा कोणताही धर्म द्यूत खेळणे निंद्य मानतो.

मनू म्हणतो,

> द्यूतं समाह्वयं चैव राजा राष्ट्रान्निवारयेत् ।
> राजान्तकरणावेतौ द्वौ दोषौ पृथिवी क्षिताम् ॥

" द्यूत खेळणारे व समाह्वय खेळणारे या दोन प्रकारच्या जुगाऱ्यांना राजाने हद्दपार करावे. कारण या दोन्ही व्यसनापासून राज्याचा नाश होत असतो. "

> द्यूतमेतत्पुराकल्पे दृष्टं वैरकरं महत् ।
> तस्मात् द्यूतं न सेवेत हास्यार्थमपि बुद्धिमान् ॥

' अनादिकालापासून द्यूत हे व्यसन अत्यंत वैरो-त्पादक आहे असे समजले जाते म्हणून शहाण्यामाण-साने थट्टेतसुद्धा या व्यसनाचा अवलंब करू नये. '

यावरून आपल्याला दिसून येते की हे व्यसन पूर्वी-पासून किती भयंकर मानले गेले आहे व त्यामुळे धर्मात याचा किती तीव्र निषेध केलेला आहे. धर्माने जे हे धर्मविरुद्ध आचरण केले त्यामुळे त्याला वन-वासाचे कष्ट भोगावे लागले. धर्मविरुद्ध आचरण नेहमीच क्लेशदायक असते.

पण धर्माच्या बाजूने असे समर्थन करण्यात येते की त्याकाळी राजाने द्यूताचे आह्वान नाकारणे हे त्याला कमीपणा आणणारे होते.

ही गोष्ट तितकीशी खरी दिसत नाही शिवाय ही गोष्ट धर्मविरुद्ध असल्यामुळे अतिशय निंद्य होती हे





निराळेच. श्रीकृष्ण वनवासात धर्माला भेटताच म्हणाला 'धर्मा, मी शाल्वाशी लढण्यात गुंतलो होतो नाही तर हा द्यूत होऊच दिला नसता !' या त्याच्या उक्तीवरून हेच सिद्ध होते.

नैतत् कृच्छ्रमनुप्राप्तो भवान् स्याद् वसुधाधिप ।
यद्यहं द्वारकायां स्यां राजन् संनिहितः पुरा ॥
आगच्छेयमहं द्यूतमनाहूतोऽपि कौरवैः ।
आंबिकेयेन दुर्धर्ष राज्ञा दुर्योधनेन च ।
वारयेयमहं द्यूतं बहून् दोषान् प्रदर्शयन् ।

यापुढे श्रीकृष्ण शास्त्रांत निपुण असे लोक द्यूताबद्दल काय म्हणतात ते सांगतो,

स्त्रियोऽक्षा मृगयापानमेतत् कामसमुत्थितम् ।
दुःखं चतुष्टयं प्रोक्तं यैर्नरो भ्रश्यते श्रियः ॥
तत्र सर्वत्र वक्तव्यं मन्यन्ते शास्त्रकोविदाः ।
विशेषतश्च वक्तव्यं द्यूते पश्यन्ति तद्विदः ॥

'स्त्रियांविषयी आसक्ति, जुगार खेळणे, शिकारीचे व्यसन व मद्यपान हे चार प्रकारचे भोग दुःखास कारणीभूत होतात. यामुळे माणूस आपले धन व ऐश्वर्य गमावून बसतो. शास्त्रात निपुण असे विद्वान सर्व परिस्थितीत या चारांना निंदनीय मानतात. विशेषतः द्यूताला तर जास्तच.

यावरून स्पष्ट होते की धर्माने द्यूत खेळणे हे अधार्मिक कृत्य त्याच्या हातून घडले. खरी गोष्ट म्हणजे धर्म हा पक्का जुगारबाज होता. तसे पाहिले तर सर्वस्व हरण होताच जुगारी जुगारापासून परावृत्त होतो. पण सर्वस्व जाताच आपले भाऊ व पत्नी यांना पणाला लावण्यापर्यंत धर्माचा जुगाराचा उन्माद पराकोटीला गेला होता. या उन्मादाबद्दल खुद्द पांचाली काय म्हणते ते पहा. प्रतिकामी तिला पणाने हरल्यावर बोलवावयाला गेला तेव्हा ती काय म्हणाली ते महाभारतकार सांगतात–

कथं त्वेवं वदसि प्रातिकामिन् ।
को हि दीव्येत् भार्यया राजपुत्रः ॥
मूढो राजा द्यूतमदेन मत्तो ।
ह्यभून्नान्यत् कैतवमस्य किंचित् ॥

'प्रतिकामी, तू हे काय बोलतो आहेस ? कोणीही राजपुत्र आपल्या पत्नीला पणाला लावून द्यूत खेळेल काय ? किंवा जुगाराच्या नशेत राजा युधिष्ठिर इतका वेडा बनला आहे की त्याच्याजवळ द्यायला आणखी काहीच शिल्लक नाही !

धर्म धर्मच्युत झाल्यामुळे मनाने इतका खालच्या पातळीवर आला होता की स्वतःची कातडी बचावण्यासाठी द्रौपदीचा उपयोग करण्याचे त्याने ठरविले. त्याने तिला काय निरोप पाठविला पहा ! महाभारतकार सांगतात–

युधिष्ठिरस्तु तच्छ्रुत्वा दुर्योधनचिकीर्षितम् ।
द्रौपद्याः सम्मतं दूतं प्राहिणोत् भरतर्षभ ॥
एकवस्त्रा त्वधोनीवी रोदमाना रजस्वला ।
सभामागम्य पाञ्चालि श्वशुरस्याग्रतो भव ॥

'युधिष्ठिराने द्रौपदीकडे एक ओळखीचा दूत पाठवून निरोप धाडला की तू एकवस्त्रा व रजस्वला असलीस तरी तशा स्थितीत सभेत येऊन श्वशुरापुढे उभी रहा.'

कारण:–

अथ त्वां आगतां दृष्ट्वा राजपुत्रीं सभां तदा ।
सभ्याः सर्वे विनिन्देरम् मनोभिर्धृतराष्ट्रजम् ॥

'म्हणजे तुझ्यासारख्या राजपुत्रीला (अशा स्थितीत) सभेत येऊन उभी राहिलेली पाहून सभासद मनातल्या मनात धृतराष्ट्रपुत्रांची निंदा करतील.'

एखाद्या मनुष्याने अधर्माचरण केले की तो किती खालच्या पातळीवर येतो त्याचे हे उत्कृष्ट उदाहरण आहे. सारांश युधिष्ठिर धर्माप्रमाणे वागला नाही म्हणून पांडवांनी वनवास भोगला.

आता त्याच्या वागण्याच्या दुसऱ्या भागाकडे वळू.

द्यूतात कबूल केल्याप्रमाणे पांडवांनी बारा वर्षे वनवास व एक वर्ष अज्ञातवास भोगला हे त्यांचे आचरण धर्माप्रमाणे घडले ही गोष्ट खरी आहे. त्या वेळच्या समाजात दिलेले वचन मोडणे हे निंद्य मानले जात होते. पांडवांनी जर आपले वचन मोडले असते तर ते भीष्म-द्रोणांची सहानभूति गमावून बसले असते. शिवाय नंतर जो त्यांना सात अक्षोहणी सैन्याचा म्हणजे चाळीस टक्के लोकांचा पाठिंबा मिळाला तोही मिळाला नसता.

यावरून असे दिसून येते की युधिष्ठिराने धर्मविरुद्ध आचरण केल्यामुळे पांडवांनी क्लेश भोगले, धर्माप्रमाणे वागून नव्हे युधिष्ठिराच्या या धर्मविरुद्ध आचरणा-





मुळे व कुंतीच्या कुमारी अवस्थेत कर्णाला जन्म देऊन केलेल्या अधर्माचरणामुळे भारतीय युद्धाचा भडका उडाला व त्यात सर्व लोकांचा बळी पडून फक्त दहा व्यक्ति जिवंत राहिल्या.

म्हणून धर्माचरण हे नेहमी माणसाला अभ्युदयाकडे नेते व अधर्माचरण विनाशाकडे नेते.

धर्माचा ऱ्हास

बुद्धधर्माने हिंदुधर्मावर प्रहार करून चवथा पुरुषार्थ जो मोक्ष त्याला प्राधान्य दिले. मोक्षाची शिकवण बहुजनसमाजाला चटकन पटली. कारण जग हे दुःखमय आहे, क्षणिक आहे त्यामुळे काहीच हातपाय हालवायला नकोत ही गोष्ट पटायला फारसा विवेक नको असतो. पण ब्राह्मणद्वेषावर आधारलेल्या या आपल्या धर्मामुळे समाजाला आपण केवढ्या अधःपतित जीवनाकडे नेत आहोत हे गौतमबुद्धाला समजले नाही. किंबहुना हे समजण्याची त्याची ताकद नव्हती. पं. महादेवशास्त्री दिवेकर म्हणतात, ' अर्वाचीन संशोधनावरून जी माहिती मिळते त्यावरून असे दिसून येते की गौतम ज्या शाक्य कुलात जन्मला त्या कुलाची नीतिमत्ता विशेष चांगली नव्हती. शाक्य कुलांचे जातीबाहेर विवाह होत नसत, ते टाळण्यासाठी भावा-बहिणींचे विवाह लावीत. गौतमाची गृहस्थिति व शारीरिक स्थिति चांगली नव्हती म्हणून त्याला वैराग्य प्राप्त झाले. गौतमाचा मनोनिग्रह बेताचा होता. त्याचे नैतिक वर्तन चांगले नव्हते. तो विद्वान नव्हता. त्याला संस्कृत येत नव्हते. म्हणून तो वादविवादात पडत नसे. वेदाविषयी तो अनुदार बोले. ''

यावरून स्पष्ट होते की धर्माला बाजूला सारून मोक्षाला प्राधान्य देण्यात आपण समाजाचे केवढे नुकसान करीत आहोत हे समजण्याची त्याच्यात कुवत नव्हती. त्याच्याविषयी पुराणात असे म्हटलेले आहे की, लोकात पाप वाढावे म्हणून शंकराने विष्णूला बौद्धरूपाने पृथ्वीवर पाठविले. त्याने श्रुतींची निंदा करून लोकांना पापमार्गाकडे वळविले यावरून बौद्धधर्माचे आक्रमण समाजविघातक होते हे स्पष्ट होते.

बौद्धधर्माचा पराभव करून शंकराचार्यांनी पुनः हिंदुधर्माची स्थापना केली. पण बहुजनसमाजाला वरच्या पातळीवर झालेल्या या वादाविवादाची काहीच जाणीव नव्हती. शिवाय एकदा निवृत्तिमार्गावर घसरलेला हा समाज तसाच अधःपतित जीवन जगत होता. हिंदुधर्माचे पुनरुत्थान होताना कोणती परिस्थिति निर्माण झाली तेही पहाणे मनोरंजक ठरेल.

या वादविवादांच्या समरप्रसंगात कोणी कोणाला जिंकले यांचे महादेवशास्त्री यांनी सुंदर विवेचन केले आहे. ते म्हणतात–

" आचार्यांनी पांडित्यप्रचुरवाद करून व मोठे मोठे ग्रंथ लिहून बौद्धांचे खंडन केले, हे जसे खरे आहे, तसेच **बौद्ध धर्मातील ज्या वृत्तींचा, भावनांचा व तत्त्वांचा संस्कार जनमनावर झाला होता तो त्याना मुळीच खोडता आला नाही**; हेही तितकेच खरे आहे. बौद्धधर्माची हिंदुस्थानातून हाकालपट्टी झाली असे म्हणण्यापेक्षा वस्तुतः बौद्धधर्माने वैदिक धर्माला बौद्ध स्वरूप देऊन टाकले असे म्हणणे योग्य आहे. सनातन वैदिक धर्मातील प्रवृत्तिपरता, चतुर्विध पुरुषार्थाकरिता अखंड उद्योग, जगाकडे रहस्यपूर्ण दृष्टीने पहाणे, लोकसंग्रहार्थ निष्काम कर्मयोग या वृत्ति ज्या आचार्यपूर्वकाली मावळल्या होत्या त्या तशाच राहिल्या. संन्यास, निवृत्ति व जगमिथ्यात्व यामुळे समाजाचे ध्येय जे बदलले ते काही पुनः सुधारता आले नाही. मोक्षाच्या एकदेशीय तत्त्वज्ञानाने **समष्टि धर्म पूर्ण नाहीसा झाला व व्यष्टिधर्म बळावला**. तसेच वैदिक देवता, वैदिक भाषा आणि वैदिक तत्त्वज्ञान हीही या झपाट्यात चुरडली गेली. वैदिक देवतांना न मानणाऱ्या व त्यांची पूजा न करणाऱ्या लोकांसाठी नवीन दैवत कल्पनांना अनुसरून नवीन वाङ्मय बनवावे लागले. मात्र असे करताना ऐतिहासिक व तात्त्विक दृष्टी नष्ट झाली व नुसते काव्यस्वरूप राहिले. वैदिक व स्मार्त संस्कृति नष्ट होऊन केवळ पौराणिक संस्कृतीच्या साधनाने सर्व समाजावर छाप पाडता आली. त्यामुळे फार थोड्या लोकांना वैदिक सरस्वतीचा ओघ थोडासा कायम ठेवता आला. सारांश बौद्धधर्माशी झुंज देता देता आपलाच जय झाला इतके सांगण्यापुरता वैदिक धर्म बाकी राहिला. हा जय म्हणजे पानिपतच्या लढाईत अब्दालीला मिळालेल्या जयासारखा होता. तो जिवंत राहिला म्हणून त्याचा जय झाला इतकेच सांगण्यापुरता तो जय होता. "

बौद्धधर्माने बसवलेली ही निवृत्तीची म्हणजे मोक्ष या चतुर्थ पुरुषार्थाची समाजावरची पकड आज अडीच हजार वर्षात जराही कमी झालेली नाही. बौद्धधर्मातील वरच्या पातळीवरच्या लोकात बुद्धाच्या बहुजन समाजाला आकर्षून घेणाऱ्या उथळ तत्त्वज्ञानाबद्दल कालांतराने अरुचि निर्माण होऊन त्यातून नंतर महायान पंथ निघाला व मूळच्या बुद्धतत्त्वज्ञानाला हीनयान असे संबोधण्यात आले. आचार्यानंतर हिंदुधर्मात असे अनेकपंथ व अध्यात्माच्या अशा कितीतरी अनेक पेठ्या, पतपेढ्या निघाल्या. धर्मात फुटीरपणा नसतो पण या मोक्षमार्गामुळे हा फुटीरपणा इतका वाढत गेला की आठ भट्ट्या व नऊ चुली अशी परिस्थिती हलके हलके निर्माण होत गेली.

बौद्धधर्माच्या उदयानंतर भारत या ग्रंथाचे महाभारतात परिवर्तन झाले. मूळ भारतात नसलेली ईश्वरी अवताराची कल्पना यात घुसडली गेली व हिचाच पुढे पुराणातून विस्तार झाला. यामुळे समाजाचे अतिशय नुकसान झाले. यातूनच सोमनाथावर स्वारी करण्यास आलेल्या महमूद व त्याचे सैन्य यांच्याकडे सोमनाथ त्यांचे पारिपत्य करणार म्हणून तुच्छतेने पहात हसणारा समाज निर्माण झाला. आपण या अवताराच्या व अलौकिक चमत्काराच्या कथा एका महान् ग्रंथात घुसडून देत आहोत त्यातून समाजात केवढी विकृति निर्माण करीत आहोत याची त्या सूताला जाणीव नव्हती; शिवाय यामुळे मूळच्या प्रसंगाची सौंदर्यहानी होत आहे हेही त्याच्या लक्षात आले नाही. उदाहरणार्थ श्रीकृष्णाशी भेट होताच द्रौपदी आपल्या द्यूतसभेतील विटंबनेचे वर्णन करून त्याला सांगते ते वर्णन व तो प्रसंग अत्यंत हृदयस्पर्शी आहे. पण तत्पूर्वी अर्जुन व द्रौपदी श्रीकृष्णाचे अवतारी पुरुष म्हणून जे वर्णन करतात ते अगदी विसंगत व प्रसंगाला न शोभणारे आहे. त्यामुळे मूळ प्रसंगाची स्वाभाविकता, सौंदर्य व गंभीरता यांची हानी झालेली आहे. या पश्चात् ग्रंथावर बौद्धधर्माची छाप चांगलीच पडलेली आहे.

धर्माचे पुनरुत्थान शक्य झाले नाही

बुद्धानंतर झालेल्या चंद्रगुप्त, चाणाक्य वगैरे महान विभूतींना बुद्धाने समाजाला जग हे दुःखमय आहे, क्षणिक आहे अशी निवृत्तिपर दिलेली शिकवणूक जनमनातून घालवून देता आली नाही. यानंतर झालेल्या मोटमोठ्या हिंदुसम्राटांच्या कालात ही शिकवणूक नष्ट झाली नाही, उलटपक्षी वाढतच गेली. त्यामुळे समाजाची जास्त जास्तच अवनति होत गेली.

निवृत्तिमार्गाचे घोर परिणाम

माणूस व्यक्तिशः या जगात काहीच करू शकत नाही. तो जेव्हा संघटित होतो तेव्हाच तो परिस्थतीला तोंड देऊ शकतो अगर आपण म्हणतो ती मानवी उन्नति त्याच्या हातून घडून येते. धर्मामुळे मानवी समाजात संघटितपणा राहातो. उलटपक्षी मोक्षामुळे फुटीरपणा वाढत जातो. मोक्ष हा व्यक्तीसाठी असल्यामुळे अशी परिस्थिती निर्माण होणे स्वाभाविकच असते. गीतेत सांगितल्याप्रमाणे मोक्ष हा कोट्यवधी माणसात एखाद्या व्यक्तीसाठी असल्यामुळे जेव्हा सबंध समाज त्यामार्गाने जाऊ लागतो तेव्हा त्या समाजात अनेक प्रकारच्या विकृति निर्माण होतात. हिंदु समाजातील मीपणाचा अतिरेक, भाऊबाऊबातील वैर, जाती-जातीतील कडकपणा, सोवळया ओवळयाचे प्रस्थ, अनेक पंथोपपंथ, मंदिरांच्या व तीर्थक्षेत्रांच्या प्राबल्याचा अतिरेक, सामाजिक जीवनाचा अभाव, विभूतिपूजा, व्रते व उपवासाचे अवडंबर, श्रेष्ठ कनिष्ठपणाचे झगडे, इत्यादि अनेक विकृति समाजात शिरून हा समाज या अडीच हजार वर्षात अनंत क्लेश, कष्ट, संकटे, दारिद्य, परदास्य, वगैरे अनेक यातनातून मार्गक्रमण करीत आहे. या बाबतीतील दुष्परिणामाबद्दल दक्षिण भारताविषयी माडखोलकर म्हणतात—

'दक्षिण हिंदुस्थानातील पंच द्रविड ब्राह्मणात शाकाहार हाच पवित्र व श्रेष्ठ मानला जात असल्याकारणाने मांसाहारी जातींना अपवित्र आणि हीन लेखण्याची प्रवृत्ति त्यांच्यांत निर्माण होऊन विटाळाचे बंड बेसुमार बोकाळले, व स्वतःला स्वच्छ आणि उच्च समजणाऱ्या ब्राह्मणांच्या सोवळेपणाविषयी विलक्षण चीड ब्राह्मणेतरात साहजिकच पैदा झाली. महाराष्ट्रातील शाकाहारी द्रविड ब्राह्मणांची स्वतःच्या श्रेष्ठतेविषयीची ही घमेंड तर इतकी विकोपाला गेलेली आहे की कोकण किनाऱ्यावर स्थायिक झालेल्या सारस्वतासारख्या अत्यंत शुचि, सुसंस्कृत आणि वेदपारंगत अशा श्रेष्ठ ब्राह्मण जातीलाही ते शाकाहारी नसल्यामुळे केवळ दक्षिणी





ब्राह्मण आपल्यापेक्षा हलके गणतात. महाराष्ट्र ब्राह्मण हा आहारमूलक असहिष्णुतेचा एक अजब नमुना आहे; आणि म्हणूनच महाराष्ट्रातील जातिभेदाची धार या आहारभेदामुळे अधिक तीव्र झालेली आहे. '

या सामाजिक विकृतीवर गरुडप्रहार

याला पहिला तडाखा मुसलमानी हल्ल्यांमुळे मिळाला. पण त्यामुळे समाजाला जाग आली नाही व आपले कुठे चुकत आहे याकडे लक्ष दिले पाहिजे ही जाणीवही समाजात उत्पन्न झाली नाही. याचा पुरेपूर फायदा मुसलमानांनी घेतला. धर्म जिवंत असता तर मुसलमानांनाही त्याने आपल्यात समावून घेतले असते. कारण धर्म हा आपल्या समाजाची शक्ति कशी वाढेल याबद्दल नेहमीच जागरूक असतो. पण या चवथ्या पुरुषार्थाच्या प्राबल्यामुळे बाटलेल्या हिंदूनाही आपल्या धर्मात परत स्थान मिळाले नाही. त्यामुळे चिडून या बाटलेल्या मुसलमानांनी मूळच्या मुसलमानांपेक्षा हिंदु-समाजाचे जास्तच नुकसान केले. महाभारतकारांनी रूढ केलेल्या ईश्वरी अवतार व अलौकिक चमत्कार यावर विसंबून राहिल्यामुळे हिंदूंच्या डोळ्यादेखत त्यांच्या मंदिराची लूट करण्यास व हजारो हिंदूंची कत्तल करण्यास मुसलमानास सोपे गेले. हिंदुधर्म जर आपल्या पूर्ण स्वरूपात तळपत असता तर ही परिस्थिति निर्माण झाली नसती. मुसलमानांना एकत्रित येऊन तोंड देणाऱ्या आपल्या सैन्याबद्दल वैद्य म्हणतात—

" पानिपतात काय किंवा कच्छच्या मैदानात काय मनुष्यबळाची हिंदूंस कमतरता नव्हती. किंबहुना असले तर संख्याबळ त्यांच्याच बाजूला अधिक होते. पानिपतप्रमाणे येथेही हिंदू शौर्याने आणि जिवावर उदार होऊन लढले. तिसरी गोष्ट कोणत्याही लढाईत मुसलमानांची शस्त्रास्त्रे हिंदूंच्या शस्त्रास्त्रांपेक्षा अधिक तेजस्वी नव्हती. पानिपतास दोघांच्याही जवळ तोफा होत्या आणि हिंदूंचाच तोफखाना अधिक कारगर होता. कच्छच्या लढाईत तोफा किंवा बंदुका कोणाहीकडे नव्हत्या. त्यांचा त्यावेळी शोधच लागला नव्हता. दोघांकडेही तीच शस्त्रे म्हणजे तरवार-भाले ही होती. हिंदूंचे भाले व तरवारी मुसलमानांच्या भाले-तरवारींपेक्षा अधिक तीक्ष्ण नसले तरी कमहि नव्हत्या. कच्छमध्ये आणि त्याचप्रमाणे पानिपतलाही दैवच मुसलमानास अनुकूल झाले असे कदाचित् म्हणता येईल. ...... हिंदूंना दैव प्रतिकूल झाले असे मानले तरी इतिहासकाराला असे म्हटल्याशिवाय गत्यंतर नाही की, अकस्मात् एखादी प्रतिकूल गोष्ट मार्गात आडवी आली असता शूर आणि कणखर माणसानी जे धैर्य व जो युक्तिबाजपणा दाखवावा अशी आशा करण्यात येते तसे धैर्य व युक्तिबाजपणा केव्हांही हिंदूंनी दाखविला नाही आणि पुष्कळदा खरोखर पराजय झाला नसतानाही नायकत्व करणाऱ्या राजाला एखादा अपघात झाला असता हिंदुस्थानातील सैन्य पळू लागून **जी विचित्र वर्तणूक करतात ते राष्ट्रीयत्वाच्या कल्पनेचा पूर्ण अभाव असल्यामुळे** हिंदी सैनिकास लढाईत जय मिळविण्यात स्वतःचे असे काहीच हित वाटत नसते म्हणून असे दाखवून दिले आहे. "

धर्म नसल्यामुळे सामाजिक ऐक्याच्या अभावी त्याकाळी जी परिस्थिति निर्माण झाली होती त्याचे अधिक विदारक वर्णन दुसरे असू शकेल काय ?

या अधःपतित जीवनामुळे मुसलमान फकिराच्या भयाने आपली देवी विंध्यपर्वतावरून पळून गेली व त्याजागी त्या फकिराने येऊन वसति केली असल्या भाकडकथा लिहायला त्यांना शरम वाटली नाही. यामुळेच कलियुगात म्लेच्छांचे राज्य होणार असा पुकारा आमची पुराणे मुक्त कंठाने करू लागली. शिवाजी महाराज क्षत्रिय असून त्यांना शूद्र म्हणून प्रतिकार करणारा आमचा विद्वान वर्ग दिल्लीश्वर व जगदीश्वर एकच म्हणून त्याच्यापुढे लोटांगण घालून त्याच्या उत्कर्षासाठी काशीविश्वेश्वरावर अभिषेक करण्यात स्वतःला धन्य मानू लागला. परधर्मीय काय किंवा आपण काय एकाच ब्रह्माचे अंश त्यामुळे काशीविश्वेश्वराचे मंदिर मोडून त्याठिकाणी मशीद बांधणाऱ्या दिल्लीश्वराचे अभीष्ट चिंतण्यात कोणती हरकत राहाते ! श्रीकृष्णाच्या जन्मस्थानावर आज मशीद व मंदिर एकमेकाला खेटून उभी आहेत. हीच स्थिति महमद पैगंबराच्या जन्मस्थानावर झाली असती तर मंदिराचा शेवटचा दगड तिथून हालवला जाईपर्यंत एकाही मुसलमानाला झोंप आली नसती. कारण त्यांचा धर्म जिवंत आहे आणि समाज-अस्मितेवर झालेला प्रहार उलथून टाकण्याचे त्याच्यात सामर्थ्य आहे.





धर्माची अल्पकालीन जागृति

आपला धर्म मृतप्राय झाला आहे ही स्थिति या अडीच हजार वर्षात एकाच महापुरुषाने ओळखली. बजाजी निंबाळकर, नेताजी पालकर यांना परत आपल्या धर्मात घेणाऱ्या या महापुरुषाबद्दल रियासतकार सांगतात.

' तिसरी गोष्ट अशी की महाराष्ट्रात परस्पर विरोधी अनेक जाती असून शिवाजीचे पूर्वी लोक विस्कळीत होते. शिवाजीने त्यांच्या ठिकाणी ऐक्य उत्पन्न केले, म्हणजे प्रत्येक इसमाचे स्वतःचे संबंधाने व समाजाचे संबंधाने असे दोन प्रकारचे कर्तव्य असून या दोन कर्तव्यांचा विरोध टाळून, दोन्ही कशी साधावी हे शिवाजीने लोकास शिकविले. ब्राह्मण, मराठे, प्रभु, शूद्र, इत्यादि नाना जातीच्या लोकांनीं, **आपली जात पाहिजे तर आपल्या घराच्या उंबरठ्याच्या आत खुशाल पाळावी, परंतु बाहेर आल्यावर कोणत्याही सार्वजनिक कामात सर्व लोक सारखे,** सर्वांनी एक दिलाने राष्ट्रहित, समाजहित, सार्वजनिकहित साधलेच पाहिजे. हे कर्तव्य करण्यास जो चुकेल तो प्राणास मुकला, त्यास मोक्ष नाही, त्यास इहपरलोकी सुख नाही. अशा प्रकारची स्वकर्तव्य बजावण्याची अपरिहार्य जबाबदारी शिवाजीने प्रत्येक इसमाच्या मागे लावून दिली.

पुनश्च हरि ॐ

शिवाजी महाराजांनी आणलेली ही जागृति जास्त काळ टिकली नाही. परिस्थिति हळूहळू पूर्वपदावर आली.

ब्रिटिश अमदानीत इंग्रजी शिक्षणाने वरच्या सुशिक्षित वर्गात मोक्षधर्माचा प्रभाव कमी झाला होता, पण गांधीवाद पुढे येताच या सर्वावर बोळा फिरवला गेला. महात्माजीमुळे पुनः मोक्षमार्गातील तत्त्वे आपल्या विकृत स्वरूपात आपला प्रभाव गाजवू लागली. मोक्ष-मार्ग व्यक्तिसाठी आहे : सर्व समाजासाठी नाही, हे महात्माजींना अप्रत्यक्षपणे त्यांच्या जीवनाच्या अखेरीस पटले. म्हणून आपला एकही अनुयायी नाही असे दुःखोद्गार त्यांना काढावे लागले. माडखोलकर म्हणतात—

' त्यांनी (गांधीजींनी) स्वतंत्र भारताच्या मुक्त भूमीवर देह ठेवला ही गोष्ट खरी, पण आपल्याला प्राणाहूनही प्रिय असलेल्या सर्व तत्त्वांचा चक्काचूर झालेला पहात त्यांना मरण आले, हेही तितकेच खरे ! '

पण तोंपर्यंत समाजजीवनात जे अपरिमित नुकसान झाले त्याला इतिहासात तोड नाही. ज्यांचा धर्म प्रबळ आहे, त्यामुळे ज्या समाजात अभेद एकजूट आहे, त्या मुसलमान समाजाशी मोक्षमार्गात असलेल्या आमच्या एकाकी नेत्यांना शेवटपर्यंत अनुनयच करावा लागला. मोक्षमार्गाऐवजी आमचा धर्म जिवंत असता तर ही परिस्थिति आली नसती. देशाची शकले होताच मृत देहाच्या गाड्या जेव्हा दिल्लीस आल्या तेव्हा आमच्या नेत्यांनी वृद्ध बायांप्रमाणे त्यांच्यासमोर अश्रू ढाळले. कारण मोक्षमार्गातील लोकांना याशिवाय दुसरा मार्गच नसतो. धर्म जिवंत असता तर चेव आला असता; अगतिकता असती तर अंतःकरण जळफळत राहिले असते, पौरुष्य जिवंत राहिले असते, पण असे झाले नाही. याच्या उलट मुसलमान नेते आपल्या दाढीवरून हात फिरवीत ' अल्ला हो अकबर ' या गर्जनेत चाललेला आपल्या अनुयायांचा हा उन्मादकारी खेळ मोठ्या संतोषाने पहात होते.

मोक्षमार्गाच्या अविवेकी कृत्यात इतके दिवस नसलेल्या राजसत्तेने जेव्हा ढवळाढवळ करून धर्माच्या छातीवरच पाय ठेवला तेव्हा त्या वेदनेची समाजात जोराने प्रतिक्रिया निर्माण झाली आणि त्यांतून महात्माजींचा खून झाला. गोडसे हा निमित्तमात्रच ठरला. गोडसे नसता तर एखादा मदनलाल, किंवा वीरेंद्र, असाच कोणीतरी पुढे आला असता. काँग्रेसच्या वरिष्ठ नेत्यांनीही या खुनाच्या पूर्वतयारीकडे काणाडोळा केला यावरून हेच सिद्ध होत नाही काय ?

बुद्धानंतर जे जे धर्म निघाले त्यांनी (मुसलमान धर्म खेरीज करून) हे मोक्षाचे प्रस्थ माजविले. युरो-पियन देशांनी जेव्हा अशा धर्माचा स्वीकार केला तेव्हा त्यांनी आपल्या मूळ धर्माला बगल न देता हा धर्म बाह्य आवरण म्हणून स्वीकारला. त्यामुळे त्यांच्या समाजाचे मूळ आक्रमक स्वरूप तसेच कायम राहिले. चीन, जपान सारख्या देशांत हे धर्माचे बाह्य





आवरण अगदी स्पष्ट दिसते. तेथे एकाच कुटुंबात निरनिराळया धर्मांच्या व्यक्ती असतात, तरी त्यामुळे त्यांच्या मूळच्या आचारविचारात काही फरक पडत नाही. ज्याप्रमाणे सध्या निरनिराळया राजकीय विचारांच्या व्यक्ती एकाच कुटुंबात राहातात त्यासारखी काहीशी ही परिस्थिती असते.

मोक्षमार्गामुळे हिंदुसमाजाचे जे अपरिमित नुकसान झाले व वाटेल त्या परकीय समाजाकडून हा समाज कसा लाथाडला गेला त्याचे आतापर्यंत दिग्दर्शन केले. हिटलरला हा चाळीस कोटी लोकसंख्येचा देश नऊ कोटी ब्रिटिशांच्या कबजात राहू शकतो याचे विलक्षण आश्चर्य वाटले होते व त्याने आपल्या आत्मचरित्रात या देशाबद्दल अनुदार उद्गार काढलेले आहेत. त्या राष्ट्राचा मूळ धर्म जिवंत असल्यामुळे त्याचे आक्रमक स्वरूप बदललेले नाही, त्यामुळे आपल्या वंशाचे हे लोक असे दुबळे कसे याचे त्यांना आश्चर्य वाटणे साहजिक आहे. मोक्षमार्ग हा कोट्यवधी लोकात एखाद्यासाठी आहे, सर्व समाजासाठी नाही, ही मोक्षाची मर्यादा आपण पूर्णपणे लक्षात घेऊन आपल्या धर्माचे पुनरुत्थान केले पाहिजे. नाहीतर मुसलमान व साम्यवादी या दोन आक्रमक धर्मीयांपासून आपली प्राचीन संस्कृति उराशी बाळगून राहिलेला हा शेवटचा एकच देश बचावून जाणे कठीण आहे.





प्रा. सौ. सुनन्दा खेरडे

तुकारामशिष्या– संत बहिणाबाई

भारतीय स्त्री-समाजात अनेक वीरांगना व विदुषीं-प्रमाणेच कित्येक स्त्री-संतरत्नेही चमकून गेली आहेत. अगदी अलिकडच्या काळात होऊन गेलेल्या मीराबाई, जनाबाई, महदंबा, कान्होपात्रा आदि प्रेमप्रधान व मुक्ताबाई, बहिणाबाई आदि ज्ञानप्रधान संत-महिला सर्वपरिचितच आहेत. बहिणाबाईंचे श्रेष्ठत्व संत निळोबा-रायांनी 'बहिणाबाई मूळ ब्रह्मरूपिणी' अशा शब्दात वर्णिले असून अलौकिक बालान्ध सन्त श्री. गुलाबराव महाराजांनी म्हटले आहे की' "बाईंनी असे उच्च कोटीचे वेदान्तविवेचन केले आहे की ते वाचताना आमच्यासारख्यांचा माथा लज्जेने विनम्र होतो." स्वतः बहिणाबाईंनीच म्हटल्याप्रमाणे–

विदेही अवस्था भूमिका सातवी ।
ती येथे अनुभवी साधियेली ।।[१]

अशी योगवासिष्ठकथित अध्यात्माची उच्चतम भूमिका त्यांनी प्राप्त केली होती, हेच याचे कारण !

अनुग्रह कोणाचा ?

ही भूमिका बहिणाबाईंना कोणाच्या कृपाप्रसादाने साध्य झाली होती ? हा एक चिंतनीय प्रश्न आहे. ह. भ. प. पांगारकर म्हणतात – "बहिणाबाई योगभ्रष्ट होत्या, पूर्व सुकृतबलाने त्यांना या जन्मी तुकोबांचा अनुग्रह व समर्थांचा समागम घडून त्या मुक्तकोटीस पोचल्या." ... "बहिणाबाईंची योग्यता तुकोबा व समर्थ या सत्पुरुषांनी जाणून तिच्यावर अनुग्रह केला."[२]

आपणावर सन्त तुकारामांनी अनुग्रह केला ही गोष्ट बहिणाबाई वारंवार आवर्जून व निःसंदिग्धपणे सांगत आहेत :–

'बहिणी म्हणे तुका सद्गुरु सहोदर'।[३]
'तुकारामरूपे । मंत्र तीन सोपे सांगितले'।[४]
'अमृते घालिये तुकोबाच्या ।[५]
'बहिणी म्हणे ऐसी कृपा सद्गुरूची ।
तुकारामे साची पूर्ण केली ।[६]
"तुकारामकृपे सुखे नांदो अहर्निशि ।"[७]
"तुकाराम भेटला धन्य जिणे माझे ।
कृतकृत्य झाले सहजचि ।"[८]

– याप्रमाणे तुकारामांनीच आपणावर 'पूर्ण गुरुकृपा केली' आणि तीमुळे आपण 'कृतार्थ झालो' असे अनेक अभंगातून त्यांनी स्पष्ट केले आहे. इतकेच नव्हे तर आदिनाथापासूनची आपली 'गुरुपरंपरा' वर्णन करताना देखील त्यानी शेवटी म्हटले आहे – 'एकनिष्ठ-भाव तुकोबा–चरणी'[९] अशाच एका दुसऱ्या अभं-गात 'गुरुपरंपरा आम्हा चैतन्यवळी' असा बलिष्ठ चैतन्यसंप्रदायाचा उल्लेख करून त्यांनी लिहिले आहे–

'चैतन्य हा सर्वगत व्यापक सद्गुरु ।
प्रगटला हा तुकारामवेषे दातारु ।।[१०]

यावरून एका तुकारामाखेरीज त्या कोणालाही गुरु मानीत नव्हत्या हे निर्विवाद सत्य आहे. बहिणा-बाईंचा शिष्य दीनकवि याने आपल्या ओवीबद्ध 'पंची-करणा'च्या अठराव्या अध्यायात जी गुरुपरंपरा दिली, तीत देखील समर्थ रामदासांचे नाव कोठेही आलेले नाही.[११] अशा स्थितीत श्री. पांगारकरांचे विधान कसे ग्राह्य मानावयाचे ?

समर्थांच्या सहवासात ?

यावर ते हळूच म्हणतील, 'अनुग्रह' शब्द जाऊ द्या पण 'सहवास' शब्दाला काय हरकत आहे ?

१. बहिणाबाईंची अभंगगाथा, चित्रशाळा प्रकाशन, अ. क्रमांक १०३.
२. मराठी वाङ्मयाचा इति. खं. ३ पृ. ११ व १२. ३. ब. अ. गाथा अभंग २१.
४. सदर अ. ९९. ५. सदर अ. २७. ६. सदर अ. २५. ७. सदर अ. ५९१.
८. सदर अ. २३५. ९. अ. १. १०. अ, १८५.
११. द. वा. पोतदार. भा. इ. सं. मं. इतिवृत्त श. १८३७ पृ. २७० ते २७८.

आजगावकरांनीसुद्धा म्हटले आहे –– "बहिणाबाई आपल्या उत्तरवयात रामदासस्वामींच्या सहवासात काही वर्षे राहिल्या होत्या." [१२] "समर्थ रामदास समाधिस्थ झाल्यावर त्या पुन्हा शिरूर येथे येऊन राहिल्या" असे बाईंच्या अभंगगाथेच्या प्रस्तावनेतही विधान केलेले आहे. "तुकारामांच्या पश्चात् तिने काही वर्षे रामदासांच्या सहवासात काढली व त्यामुळे तिचे नाव जसे तुकारामांच्या तसेच रामदासांच्याही शिष्यमंडळात आढळते" असे तुळपुळे देखील म्हणतात. [१३] स्वतः पांगारकरांनी तुकारामचरित्रात असेच लिहिले आहे. [१४] पण या विधानांना कोणीही काही आधार दिलेला नाही हे आश्चर्य आहे. नाही म्हणायला श्री. पांगारकरांनी न्यायाधीशाची भूमिका घेऊन एके ठिकाणी असे लिहिले आहे की – "बहिणाबाई वारकरी का रामदासी, का बहिणाबाई दोन अशा शंका निघाल्या होत्या; पण मी स्वतः शिरूर येथे तीन दिवस राहून सर्व पोथ्या व कागदपत्र पाहून आलो असून हा निश्चितार्थ सांगतो की, बहिणाबाई एकच आहेत. त्यांना तुकोबांचा उपदेश होता व उत्तरवयात त्या समर्थांच्या संगतीला असून समर्थांनी त्यांना दिलेली प्रादेशमात्र (वीतभर) दासमारुतीची मूर्तीही त्यांच्या राममंदिरात पूजेत आहे." [१५]

बहिणाबाई वारकरी की रामदासी या प्रश्नाचा ऊहापोह करून 'त्या वारकरीच असाव्यात' असे मत श्री. कारखानीस यांनीही व्यक्त केले आहे, [१६] पण श्री. पांगारकर यांना दिलेली दासमारुतीची साक्ष पाहता बहिणाबाईंची समर्थांशी जी घनिष्ठता सूचित होते ती बहिणाबाईंच्या उपलब्ध वाङ्मयात कोठेतरी दृष्टोत्पत्तीस यायला नको का? पण प्रत्यक्षात काय दिसते? "संतकृपा झाली। इमारत फळा आली।" [१७] या आपल्या विख्यात अभंगात 'तुका झालासे कळस' व बहिणी फडकती ध्वजा' या मनोज्ञ दृश्यात समर्थांना मात्र कोठेही ठाव नाही! 'विठू माझा लेकुरवाळा॥' [१८] यातही तुकारामासह अनेक संतांचा उल्लेख असता त्यात रामदास मात्र नाहीत. तीनदा लिहिलेल्या आत्मचरित्रात्मक अभंगात देखील बहिणाबाईंनी कोठेही समर्थांचा उल्लेख केलेले नाही. जीवनाच्या अंतिमक्षणीसुद्धा तुकाराम व ज्ञानेश्वर यांचेच नामस्मरण त्यांनी केलेले आहे. गीता, भागवत, ज्ञानेश्वरी व तुकाराम-वेद यांचा गौरवोल्लेख करताना दासबोधाला मात्र डावलले आहे. आपल्या अभंगगाथेत शेकडो वेळा तुकारामाचा नामोच्चार करणाऱ्या बहिणाबाईंनी रामदासांचा एखादा ओझरता देखील उल्लेख करू नये, या सर्वांचा अर्थ तरी काय? श्री. मेंद्रे यांनी 'तुकारामांचे संतसांगाती' प्र ५ यात म्हटल्याप्रमाणे बहिणाबाईंचा रामदासांशी किंवा रामदासी संप्रदायाशी कोणत्याही प्रकारे संबंध आलेला नाही, हाच याचा अर्थ!

रामदासी प्रभाव कोठे?

वास्तविक सन्त तुकारामांच्या जीवनातली शेवटली चारदोन वर्षेच काय ती बहिणाबाईंना प्रत्यक्षात मिळाली आणि त्यापुढील स्वतःच्या पन्नासाहून अधिक वर्षांच्या आयुष्यात समर्थांचे महत्कार्य त्यांच्या आसमंतात घडत राहिले, ही वस्तुस्थिती पाहता काही इतिहाससंशोधकांच्या ठोकताळ्याप्रमाणे 'वारंवार समर्थांच्या गाठी भेटी' होऊन समर्थांचा प्रभाव बहिणाबाईंवर अधिक पडायला हवा होता. परंतु झाले मात्र अगदी उलट! "रामदासांच्या शिष्यिणींच्या कवितेत जसा रामदासीपणा दिसतो तसा तुकारामांच्या वाणीचा ठसाही या तुकारामाच्या शिष्यणीच्या वाणीवर स्पष्ट उमटलेला दिसतो" [१९] हे श्री वि. ल. भावे यांचे उद्गार यथार्थ आहेत असेच गाथाभ्यासकांना दिसून येईल. तेव्हा समर्थांचा सहवास त्यांना घडला असावा याचे प्रत्यंतर तरी कोणते?

'दासविश्रामधाम' व इतर

श्री. आत्माराम रामदासी यांनी 'दासविश्रामधाम' या ग्रंथात बहिणाबाई समर्थशिष्या झाल्याचे विस्तारपूर्वक वर्णिले आहे.

"तव पातली बहिणाबाई अकस्मात।
सिऊरकरीण मुमुक्षुणी॥"
"गुरु करावा हा निश्चय अंतरी।
धरूनि झुरता बहुकाळवरी।

१२. महाराष्ट्र संत कवयित्री पृ. १२६, १३. महाराष्ट्र सारस्वत – पुरवणी पृ. ८६८.
१४. तु. च. पृ. ४३३. १५. म. वा. इति. खं. पृ. १०. १६. रामदास-रामदासी भा. ४५.
१७. ब. अ. गाथा अ. २२९. १८. अ. ५४६. १९. म. सारस्वत पृ. ३५२.

अकोनि जनमुखे तत्कीर्ति बरी।
दर्शना पातली त्वरेंने ॥
पंडित उपकारी-मुले सर्वही।
ऐकोनि गुरुस्थिती जे धरिली हृदयी।
ती लक्षणे विलसती समर्थ-देही।
दैवसफळ जडला विश्वासु॥[२०]

–याप्रमाणे पाहता 'गुरु करावा' म्हणून 'बहुकाळवरी' झुरणारी 'मुमुक्षुणी' बहिणाबाई 'गुरुलक्षणे' आढळल्याने समर्थांना शरण जाते व समर्थ तिजवर अनुग्रह करतात हे जर सत्य असेल, तर तुकारामांनी केलेल्या 'गुरुकृपे'चे काय झाले? बहिणाबाई तुकारामशिष्या होत्या याचा 'दासविश्राम धामा'तर कोठे (अ. ५३, ६९, ७८) मागमूसही नाही. शिवपुर, शिवरी किंवा शिऊर या राहत्या गावावरून 'बहिणाबाई सिऊरकरीण' त्या ह्याच यात मात्र शंका नाही! पण त्या इतक्या प्राथमिक अवस्थेत कशा? 'दासविश्रामधामा'तील 'बहिणाई शिष्यीण झाली' या संबंधीच्या वरील वर्णनास एक मात्र आधार दाखविला जातो. विदर्भातील कारंजा – मठातील एका नामावलीचा! धुळे येथील सत्कार्योत्तेजक सभेच्या 'सुवर्णमहोत्सव ग्रंथा'त प्रसिद्ध इति. संशोधक डॉ. य. खु. देशपांडे यांनी कारंजा (लाड) येथील जनार्दन गोसाव्याच्या मठातील समर्थ – शिष्यांची जी सूचि प्रकाशित केली तीत १५ वे नाव बहिणाबाई सिऊरगावकर असेच आहे.[२१] पण संशोधनान्ती सिद्ध होईल ते हेच की, ही सूचीच मुळात 'दास विश्रामधामा' वरून कोणीतरी तयार केलेली आहे. अर्थात् तिला स्वतःप्रामाण्य देण्यात अर्थ नाही. कारंजा मठ म्हणजे काही समर्थसंप्रदायाचे मूल केंद्र नव्हे की जेथे शिष्यमालिकेची मूळची यादी मिळावी!

अखेर महाराष्ट्रभाषाभूषण आजगावकर यांनी म्हटलेलेच सत्य वाटते की – "श्री समर्थ रामदास स्वामींच्या निर्याणानंतर शंभर सव्वाशे वर्षांनी लिहिण्यात आलेल्या काही समर्थचरित्रात बहिणाबाईंना समर्थशिष्या बनविण्याचा प्रयत्न करण्यात आला ... लेखकांच्या अज्ञानामुळे किंवा गैरमाहितगारपणामुळे त्यांच्या हातून तो झाला आहे ... दास विश्रामधामकर्ते आत्मारामबुवा यांच्या अवलोकनात जर बाईंची कविता आली असती तर असली चुकीची माहिती आपल्या ग्रंथात त्यांनी खात्रीने दिली नसती."[२२]

तुकारामाशी अनन्यता -

"तुकोबांच्या प्रयाणानन्तर कोणातरी सत्पुरुषाच्या सहवासात असावे या उद्देशाने बहिणाबाई समर्थांच्या सान्निध्यात जाऊन राहिल्या."[२३] हे विधान मात्र स्वतः आजगावकरच, बहिणाबाईची कविता अवलोकनात आल्यावर देखील करतात हे महदाश्चर्यच नव्हे का? कोणातरी 'सत्पुरुषाच्या सहवासा'शिवाय बाईंना जणू जगताच येत नव्हते, अशा त्या एखाद्या पराश्रयी वेलीसारख्या लेच्यापेच्या होत्या की काय? त्यांच्या कवितेत या विधानाला कोठे काडीमात्र तरी आधार दिसतो का? नाही ना? मग ही खोटीच तडजोड कशाला? तुकारामासारखा गुरु लाभल्यावर कोणाकडे 'जाण्यायेण्या'ची त्या उच्च कोटीच्या संतमहिलेला आवश्यकता तरी का उरावी? तिची ही घोषणाच निर्विवाद सत्य आहे की –

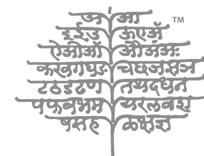
" विवेक बहिणी सांगे लोका।
सद्गुरु स्वामी माझा तुका।
जग जागविले तेणे।
आता नाही येणे-जाणे॥ "[२४]

बहिणाबाईंच्या हृदयात तुकारामाविषयी अशी पराकोटीची श्रद्धा होती. 'देहुग्रामी थोर भक्तिपंथ'[२५] चालला असून तुकाराम हे संतांचे 'कळस' आहेत व त्यांची वाणी हाच 'वेद'[२६] आहे असे ती मानीत होती.

'तुकोबा माऊली वैष्णवांची॥[२७]
'तुकोबाची कथा वेदांतील अर्थ॥[२८]
'तुकोबाची पदे अद्वैत प्रसिद्ध।
त्यांचा अनुवाद चित्त झुरवी॥[२९]

---

२०. दास वि. धाम अ. ५३. २१. रामदास-रामदासी भा. ५० पृ. १९०.
२२. महाराष्ट्र सं. क. पृ. १२६–१२७. २३. सदर. २४. ब. अ. गाथा.
२५. अ. ७३. २६. ब. अ. गाथा, अ. ७११. २७. अ. ४४. २८. अ. ४५.
२९. अ. २१.





'तुकोबाचे हात लिहितात जे जे ।
ते चि ते सहजे पांडुरंग '' [३०]
'महाराष्ट्री शब्दात वेदान्ताचा अर्थ ।
बोलिला लोकात सर्वद्रष्टा ' [३१]
'वासना निःशेष निवारेल तेव्हा ।
भेटेल तुकोबा सद्‌गुरु तो ॥ [३२]
'तुकोबाचा पार वर्णीलसा कोण ? ।
कलियुगी जाण प्रल्हाद हा ॥ [३३]
'कलियुगी बौद्धरूप धरी हरी ।
तुकोबा शरीरी प्रवेशला ॥ [३४]
'पांडुरंग तुका पांडुरंग तुका ।
वेगळीक देखा होय केवी ॥ [३८]
'बहिणी म्हणे लोक बोलती सकळ ।
तुकोबा केवळ पांडुरंग ॥ [३५]
'बहिणी म्हणे माझा तैसा प्राणसखा ।
तुकाराम देखा सर्व धनी ॥ [३६]
'तुकोबाची भेटी होईल तो क्षण ।
वैकुंठासमान होय मज ॥ [३७]

एकीकडे तुकारामाविषयी अशी ही उत्कट श्रद्धा-सूत्रे आणि दुसरीकडे समर्थांचा अनुल्लेख लक्षात घेता, बहिणाबाई ह्या तुकारामाच्याच अनन्यभक्त होत्या हेच सिद्ध होत नाही का ?

समर्थांशी स्पष्ट मतभेद !

बहिणाबाई ह्या समर्थशिष्या नव्हत्या, त्यांच्या सहवासात देखील त्या कधीच नव्हत्या; उलट त्या समर्थांपासून चार हात दूरच राहणाऱ्यांपैकी असाव्यात असे म्हणायला त्यांच्या कवितेत आधार मिळू शकतो. श्री. आजगावकर म्हणतात– ''श्री समर्थ रामदास, रंगनाथ, जयराम, वामन, आनंदमूर्ति, केशवस्वामी इत्यादि अनेक ब्राह्मण संत महाराष्ट्रात त्यावेळी विद्यमान असता व त्यांपैकी जयरामस्वामींशी तर बहिणाबाईचा चांगलाच परिचय असता, या ब्राह्मणस्त्रीने त्यापैकी कोणाचेही शिष्यत्व न स्वीकारता तुकोबांचे शिष्यत्व पत्करले, यावरून तिच्या मनात जातिभेदमूलक श्रेष्ठत्व - कनिष्ठत्वाच्या कल्पनेचा लवलेशही नव्हता हेच सिद्ध होते. '' [३८] बहिणाबाईंच्या विचारांचे हे वैशिष्ट्यच त्यांना समर्थादिकांपासून दूर ठेवण्यास व उलट 'भेदाभेद भ्रम अमंगल,' म्हणणाऱ्या दूरस्थ तुकारामांकडे ओढून नेण्यास कारण झाले असावे हे उघड आहे.

'नीच यातीचा गुरु ।
तोही कानकोंडा विचारु ॥ '

–म्हणून 'नीचयातीस गुरुत्व न घडे ' [३९] उलट 'जरी ब्राह्मण मूढमती । तरी तो जगद्वंद्य ' [४०] असे समर्थांचे ठाम मत होते. अन्य यातीच्या सत्पुरुषास गुरू करणे हा देखील 'भ्रष्टाचार' ही त्यांची विचारसरणी ! ही सरणी '' ब्राह्मण तो एक चोखामेळा महार ' म्हणणाऱ्या तुकारामास कधीच मान्य होणारी नव्हती. आणि ही तुकोबांची प्रकृती प्राप्त करूनच बहिणाबाई जन्मास आल्या होत्या. 'वर्णामाजी एक ब्राह्मण वरिष्ठ'[४१] हा पूर्वपक्ष उत्तमप्रकारे मांडून, '' ब्राह्मण कोणासी म्हणावे निश्चित । पहावा हा अर्थ विवेकेचि ॥ ''[४२] अशी कलाटणी देत जीव, देह, जाती, वर्ण, कर्म, धर्म, पांडित्य यांचेवर ब्राह्मणत्व कसे आधारलेले नाही हे त्यांनी सविस्तरपणे विवेचिले आहे. आणि अखेर 'ब्रह्म जाणे तोचि ब्राह्मण बोलिजे । येर ते सहजे ब्रह्मबीज ॥ '[४३] व 'बहिणी म्हणे ब्रह्मी नांदे तो ब्राह्मण । यातीशी प्रमाण नसे तेथे ।'[४४] असा सिद्धान्त प्रस्थापित केला आहे ! हे एवढे सुमारे ४० अभंगातील सविस्तर प्रतिपादन मुद्दाम समर्थांना टाशीव प्रत्युत्तर देण्यासाठीच तर त्या करीत नाहीत ना, असा विचार मनात चमकून गेल्याखेरीज राहत नाही ! 'शूद्र व स्त्रीजातीस गुरुत्व नाही ' म्हणणारांशी 'स्वप्नी न करा संभाषणा '[४५] असे त्यांनी अन्यत्रही म्हटले आहे. कारण 'जेथे विकल्प तुटला । तेथे वर्णभेद मिथ्या बोला ' हा त्यांचा निर्णय सयुक्तिक व सशास्त्र असाच आहे. तुकारामासारखे 'कळस ' झालेले संत केवळ अब्राह्मण म्हणून जर अपूज्य ठरायला लागले तर ही 'फडकती ध्वजा ' सारी शक्ती एकवटून

३०. अ. २६. ३१. अ. २४. ३२. अ. २३. ३३. अ. ५३. ३४. अ. २६.
३५. अ. ५३. ३६. अ. ४२५. ३७. अ. २१. ३८. म. संत कवयित्री पृ. १११.
३९. दासबोध द. ५ स. २–५८, ६२. ४०. द. ५ स. १५. ४१. ब. अ. गाथा अ. ४०५.
४२. अ. ४११. ४३. अ. ४२१. ४४. अ– ४२७. ४५. अ. ५५१.





खरे 'निरूपण' केल्याखेरीज कशी राहील! तिने अगदी स्पष्ट शब्दात घोषित केले आहे की–

'जाती–विजातीचा गुरु असो कोणी ।
लोपी जो या जनी हत्या त्यासी ।।
बहिणी म्हणे आम्हा गुरु तुकाराम ।
सदा नाचो प्रेम गीती गाता ।।' [४६]
'बहिणी म्हणे श्रेष्ठा न मानी प्रमाण ।
तेचि एक हीन ओळखावे' [४७]

बहिणाबाईंची ही मनोभूमिका व हा आकस लक्षात घेता, वर्णादिकांना ज्ञानानुभवापेक्षा प्राधान्य देणाऱ्या कुठल्याही संताशी त्यांचे नाते जडणे सुतराम् शक्य दिसत नाही! आपल्या गुरूच्या पश्चात् आजूबाजूस समर्थांसारख्या महापुरुषांचे कार्य ऐन रंगात आले असताही बहिणाबाईंच्या वाङ्मयात त्याचे पुसटते देखील प्रतिबिंब पडू नये, हे कोडे अन्य मार्गांनी उलगडताच येणार नाही! 'अंतरी नाही ते जवळी असोन काय!' या तुकारामांच्या शब्दातच त्याचे उत्तर सापडू शकेल! आणि ते एकदा गृहीत धरले की, मग काहीही आधार नसलेली 'प्रादेशमात्र दासमारुती'च्या मूर्तीची साक्ष आणि 'उत्तरायुष्यात त्या समर्थ–सहवासात होत्या' ही कल्पित कथा सोडून दिल्याखेरीज गत्यंतर उरायचे नाही!

---

४६. ब. अ. गाथा २५०.   ४७. अ. ४४२

श्री. अनंत फंदी, एम्. ए. नागपूर

" लावणी वाङ्मयातील अध्यात्म आणि सूफी संप्रदाय "

'भेदिक' वा आध्यात्मिक स्वरूपाची लावणी हा कवनप्रकार मराठीत केव्हा आला हे ठरविण्यापूर्वी या लावणीतील अधिष्ठान कोणते ते प्रथम पाहिले पाहिजे.

कलगी आणि तुरा संप्रदाय

मराठी शाहिरामध्ये दोन संप्रदाय आहेत. एक कलगीवाला पक्ष आणि दुसरा तुरेवाला पक्ष. कलगीवाले हे 'शक्ती'चे उपासक व तुरेवाले हे 'शिवा'चे उपासक होत. कलगीवाले शक्तीचे उपासक असले तरी ते अद्वैत मानतात. तथापि तुरेवाले हे फक्त शिवालाच प्राधान्य देतात व शक्तीला मात्र गौण मानतात.

शिव-शक्ति व कलगी-तुरा हे शब्द मराठी शाहिरांच्या आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाचे निदर्शक होत. शिव-शक्ति हे तात्त्विक मताचे सांकेतिक नाव असून कलगी-तुरा ही त्याची दृश्य स्वरूपातील बोधचिन्हे होत.

कलगीवाले व तुरेवाले यांच्या शाहिरी भेदिक गाण्यात एकमेकांना सवाल केला जातो व गाण्यातच एकमेकांना जबाब दिला जातो. यात अर्थात् जयापजय आलाच. ही एकप्रकारची आध्यात्मिक ज्ञानविषयक स्पर्धा असते. हा वाद तात्त्विक स्वरूपाचा असला तरी पुढे पुढे तो बराच विकोपाला गेलेला दिसतो.

शिव-शक्ति विचाराचे मूळ व त्याची परंपरा यांचे विशदीकरण पुढीलप्रमाणे करता येते :

प्राचीन परंपरेत आणि संताच्याही विवेचनात आत्मतत्त्वाला '**शिव**' अशी संज्ञा आहे. या तत्त्वाला व्यक्त व प्रकट रूप नाही. तथापि त्यात इच्छा, ज्ञान व बल ही सुप्त रूपाने वसत असतात. हीच ती शिवाची '**शक्ति**' होय. या 'शक्ती'लाच प्रकृति, माया इत्यादि नावे आहेत. या आत्मतत्त्वालाही पुरुष, ब्रह्म इत्यादि नावे आहेत.

आदि पुरुषाला लीला करावीशी वाटली व म्हणून त्याने त्यासाठी शक्तीची उत्पत्ति केली. 'शिवा'तूनच 'शक्ति' आली. यामुळेच शिव-शक्ति, ब्रह्म-माया, पुरुष-प्रकृति यात द्वैत नाही, असे समजले जाते. कलगी पक्षाचे अनुयायी मुख्यतः 'शक्ती' चेच उपासक असले तरी ते हे अद्वैत मानतात. तथापि तुरापक्षाचे अनुयायी फक्त 'शिवा' लाच मानतात व 'शक्ती' ला मात्र गौण स्थान देतात.

शिवाला व्यक्त अथवा प्रकट रूप नाही. म्हणजेच शिव हा निर्गुण आहे. अनेक साधुसंत या निर्गुणाचे उपासक आहेत. नाथपंथ हा तर संपूर्णपणे निर्गुण उपासकांचा पंथ आहे. या पंथातील गहिनीनाथ, निवृत्तिनाथ, ज्ञाननाथ (ज्ञानदेव), मुक्ताबाई, चांगदेव या सर्वांनी निर्गुणाचाच महिमा गायिला आहे. ज्ञानेश्वरानी या पंथाला 'पंथराज' असे संबोधिले आहे. तर चांगदेव त्याला 'सिद्धपंथु' असे संबोधितात.

" जिये मार्गीचा कापडी महेशु अजुनी ! " असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. म्हणजे श्री शंकर या मार्गाचे अद्याप अवलंबन करीत आहेत. हा मार्ग उमा-महेश संवाद रूपाने आदिनाथाने प्रकट केला आहे 'कलगी-तुऱ्याचे अध्यात्म' विशद करताना श्री. वि. कृ. जोशी यानी याच मुद्यावर भर दिला आहे. (**श्री. विनायक कृष्ण जोशी:- " लोकनाट्याची परंपरा "** प्रकरण ६ वे 'कलगी-तुऱ्याचे अध्यात्म') श्री ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीतील सहाव्या अध्यायात 'चिद्‌विलासवाद' यावर भाष्य करिताना याविषयी उत्कृष्ट विवेचन केले आहे.

महाराष्ट्रात निदान गेली एक हजार वर्षे तरी एकच आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान अत्यंत प्रभावी आहे. हे तत्त्वज्ञान ब्रह्मज्ञान, आत्मज्ञान या नावानी प्रसिद्ध आहे. यालाच अद्वैतमत असे म्हणतात. वेदमंत्र जाणणाऱ्या ऋषिमुनींनी ते अनुभवाने ठरविले आहे. पुढे बादरायण व्यासमुनींनी ब्रह्मसूत्रात व इतर ऋषींनी उपनिषदात ते वर्णिले आहे. महाराष्ट्राचे आदिकवि मुकुंदराज, ज्ञानेश्वर यांनीही तोच अनुभव घेतलेला आहे. या आत्मतत्त्वाच्या अगर ब्रह्मतत्त्वाच्या ठिकाणी आपण स्थिर होणे हेच अध्यात्माचे अंतिम होय. अद्वैतमतात याच आत्मतत्त्वाला 'शिव' अशी संज्ञा आहे. हे परात्पर तत्त्व अरूप आहे, अनाम आहे. तथापि त्यात इच्छा, ज्ञान व बल ही सुप्तरूपाने आहेत. शिवाची 'शक्ति' म्हणजे हीच होय. ही '**शक्ति**' म्हणजे नासदीय सूक्तातील '**स्वधा**', वेदान्तातील '**माया**' आणि सांख्यांची '**प्रकृति**' होय. शिव आणि शक्ति या दोघांनाही रूप अगर आकार नसल्यामुळे शिवरूप व शक्तिरूप ही भिन्नपणे

जाणता येत नाहीत. एकाचे ज्ञान होताना दुसऱ्याचे त्याबरोबरच होते. पूर्वाचार्यांनी संस्कृतात व ज्ञानेश्वरांनी मराठीत हे शिवशक्तिरूप प्रकट केले आहे. मराठी शाहिरांचे शिवशक्तिमत ते हे असे श्री. म. ना. सहस्रबुद्धे यांनी निःसंदिग्धपणे प्रतिपादन केले आहे. (श्री. म. ना. सहस्रबुद्धे :- लेखाचे नाव " **शिवशक्ति–कलगी तुरा – गणगौळण** " – 'सत्यकथा' मासिक, ऑगस्ट १९५३).

मराठी शाहिरांच्या कलगी तुऱ्याच्या अध्यात्माचे **मूळ उगमस्थान** कोणते हे यावरून स्पष्ट होत आहे. शाहिरांच्या 'भेदिक' लावण्यांच्या पाठीमागील प्रेरणा ज्ञानदेवादि संतांच्या काव्याची असल्याचे दिसून येते. संतांचाच अध्यात्मवाद शाहिरांनी आपल्या मगदुराप्रमाणे 'भेदिक' लावण्यांमधून अनुसरलेला आहे.

शाहिरांची काही 'भेदक' कवने

शाहिरांच्या काही भेदिक कवनांचे उतारे उदाहरणादाखल पुढे देत आहे. त्यावरून त्यांच्या अध्यात्माची स्पष्ट कल्पना येऊ शकेल. एक तुरेवाला म्हणतो,

शिवावीण काय करील शक्ति।
जिवावीण काय करील कुडी।
मनावांचून कल्पना येईना।
पाण्यावांचून जसे मोती।
दीपावांचून प्रभा पडेना।
भावावीण आंधळी भक्ति।
ज्ञानावांचून मुक्ति मिळेना।
निष्फळ अर्थावीण पोथी।
बैलावांचून कृषिकर्म काय?।
जशी भ्रताराविण युवती।"

दुसरा एक तुरेवाला, कलगीवाल्याला गर्जून सांगतो,

" माया माया म्हणुन मायेची
किती सांगशी प्रौढि किरे।
नाशिवंत तुझि माया शेवटीं
ब्रह्मसुख सारें दवडि किरे।
काया खोटी माया खोटी
विचार करुनि पहा आपण।
ब्रह्म एक अजरामर, खोटें मायेचें कुंपण।
ग्रंथमत शास्त्रार्थ पहारे साधुसंतांचे निरूपण।"

–कलगी पक्षाचा अभिमानी **हैबती शाहीर** म्हणतो,

" ब्रह्म चतुर्दश मिळून त्यास एक आवरण माया।
मायेपोटीं ब्रह्म कसें तें ऐका मूळ पाया॥
ब्रह्म सुनें जर म्हणाल तर तें निःशब्द जाणावें।
तें नपूंसक ऐसें वेदान्त मत पहावें॥
ब्रह्मनाम तें नरनारी चिन्हीं शोधावें?
ऐसें असता ब्रह्म शिव म्हणून कां बोलावें?॥
त्या ब्रह्मयासीं वेष्टण मायेचें, आगळी माया।
प्रजापती इन्द्रासी सांगे ऐका कविराया॥"

–भेदिक ज्ञानात ज्यांचा अधिकार मोठा मानला जातो ते आधुनिक **शाहीर पठ्ठे बापुराव** (कलगीवाले) यांचे एक कवन पहाः–

" मायेविरहित अवघें ब्रह्म श्रेष्ठ तुम्ही धरता।
परि मज वाटे शास्त्रसंमतीविण गाणें करता॥
चौदा ब्रह्में म्हणता परि त्या वेष्टित आहे माया।
मूळ मायेच्या पोटीं अवघें ब्रह्म कविराया॥
अविनाशातें ब्रह्म नारी ना नर नव्हे पाहाया।
नपूंसक तें असुनी मोठें म्हणसी कां वाया॥"

– शिवाचा तसाच शक्तीचा अभिमान बाळगून या कलगी-तुरेवाल्यांमध्ये कसा वादविवाद होत असे हे वरील उदाहरणांवरून लक्षात येईल.

हे शाहीर एकमेकांना कूटप्रश्नही टाकीत असत. त्यांमध्ये गूढ आध्यात्मिक अर्थ असे. असे कूट प्रश्न व गूढवादाची अनेक उदाहरणे संतांच्याही काव्यात आढळतात. याही बाबतीत शाहिरांनी संतांपासूनच प्रेरणा मिळविली असावी असे वाटते.

सूफी संप्रदाय आणि कलगी-तुरा वाद

गूढवाद हे सूफी संप्रदायाचे वैशिष्ट्य आहे. त्याचप्रमाणे सूफी संप्रदायात कूटप्रश्नांची प्रथा आहे. भेदिक कवने रचणाऱ्या शाहिरांचे कलगी आणि तुरा हे शब्दही फारशी वळणाचे आहेत. सूफींच्या संप्रदायात सवाल जबाबाची प्रथा आहेच. या सर्व कारणांमुळे मराठी शाहिरांचा कलगी–तुरा वाद हा सूफी संप्रदायावरून आला असावा असे एक मत आहे.

या मताचे पुरस्कर्ते **श्री. पु. गो. काणेकर 'तमाशा उगम, उत्कर्ष आणि अधःपात'** या आपल्या लेखात म्हणतात,

" सूफीचा भर भक्तिमार्ग, ज्ञानमार्ग, अध्यात्म यांच्यावर असून तो पंथ कर्मकांडाला किंवा धर्मविषयक कवायती आचरणाला व आकुंचित धर्मविचारांना





महत्व देत नाही. फारसी भाषेत सूफींचे काव्यवाङ्मय आहे. त्या काव्याची बहिर्लापिका शृंगारपर असली, तरी अंतर्लापिका अध्यात्मपर किंवा भक्तिपर असते. कलगी व तुरा हे संप्रदाय मूळचे सूफी पंथातले असावेत. सूफी पंथाचे शाहीर एकमेकांना जे सवाल-जबाब काव्य रूपाने विचारीत व देत त्यांच्यावरून तमाशात कलगी–तुरेवाल्यांनी एकमेकांना कूट प्रश्न विचारण्याचा प्रघात रूढ झाला असावा, असे दिसते."

(श्री. पु. गो. काणेकर :– लेख :– "तमाशा उगम, उत्कर्ष आणि अधःपात" विविधवृत्त दिवाळी अंक १९४८)

कलगी आणि तुरेवाले शाहीर यांच्या भेदिक कवनात मधुराभक्ति आहे. या दोघांच्या लावण्या शृंगाररस-प्रधान असल्या तरी एके काळी त्या शृंगाररसाचे दोन वेगवेगळे दृष्टिकोन असत. कलगीवाल्यांच्या लावण्या-पुरुषाची आर्जवे स्त्री करीत आहे अशा अर्थाच्या आहेत आणि तुरेवाल्यांच्या लावण्या स्त्रीची आर्जवे पुरुष करीत आहे अशा अर्थाच्या असत. शाब्दिक दृष्टया स्त्री-पुरुषांमधील प्रेमाचे हे वर्णन असले तरी गूढार्थदृष्टया ईश्वर व मानव यांच्यामधील प्रेमसंबंधाचे ते वर्णन समजले जाई. म्हणजे कलगी संप्रदायातले भक्त परमेश्वराला तो आपला पति किंवा प्रियकर आणि आपण त्याची पत्नी किंवा प्रेयसी असे समजून आळवीत. तर तुरेवाला भक्त परमेश्वराला स्त्री कल्पून त्या स्त्रीपाशी प्रेमयाचना करीत. अशा प्रकारची माहिती श्री. काणेकर यांनी दिली असून अशाच प्रकारचे मधुराभक्ति भारतीय धर्मसंप्रदायात असल्याचे, काही उदाहरणे देऊन दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

"चैतन्यप्रणीत वैष्णव संप्रदायात मधुराभक्ति हा एक भक्तीचा प्रकार असून त्यात जीवात्मा ही स्त्री व परमात्मा हा तिचा वल्लभ या भावनेने भक्त आपल्या उपास्याकडे पहातो. विवेकानंदांचे गुरु श्री रामकृष्ण परमहंस यांच्या चरित्रात ते काही काल अशा प्रकारची भक्ति आचरीत असत असे दिसून येते. महाराष्ट्रातील चैतन्यसंप्रदायी तुकाराममहाराज यांचे 'विराण्या' ('विरहिण्या ?') म्हणून अभंग आढळतात त्यात याच प्रकारची मधुराभक्ति मुसलमानी धर्माच्या सूफी पंथामध्ये आढळते." असे श्री. काणेकर यांनी म्हटले आहे.

श्री. काणेकर यांच्या मताची छाननी करण्यापूर्वी सूफी संप्रदायाचा उद्भव कसा व केव्हा झाला, या संप्रदायातील भक्तीचे स्वरूप कोणते व लक्षणे कोणती इत्यादि अनेक गोष्टी तपासून पहाणे अत्यावश्यक आहे. म्हणून प्रथम या संप्रदायाची सर्व माहिती येथे थोडक्यात देत आहे.

सूफी संप्रदाय : उद्भव

या संप्रदायाच्या उद्भवाबाबत विद्वानांमध्ये मतभेद आहेत. प्रथम सूफी या शब्दाचा अर्थ पाहू.

मदीना येथील मशिदीसमोर एक **सुफ्फा** (चबुतरा) होता. त्यावर बसणारे जे फकीर ते सूफी.

सफा (स्वच्छ व पवित्र) असणारे ते सूफी होत.

सोफिया (ज्ञान) – ज्ञानी लोक ते सूफी.

सफ (पंक्ति, रांग, ओळ) :– अंतिम निर्णयाच्या वेळी जे आपल्या पवित्र आचारामुळे निराळयाच रांगेत उभे रहातील ते सूफी.

सूफ (लोकर) :– लोकरीचे कपडे वापरणारे ते सूफी बनून गेले.

बहुतेक विद्वानांना हेच मत मान्य आहे. निकल्सन्, ब्राउन, मार्गोलियथ इत्यादि इंग्रजी व इतर अनेक मुस्लिम पंडितांनीही हेच मत मान्य केलेले दिसते. आजकाल सूफी शब्द मुसलमानी संत वा फकीर यानांच लावला जातो. सूफींचा आध्यात्मिक पंथ तो सूफी पंथ अगर सूफी संप्रदाय होय.

मुसलमानी परंपरेप्रमाणे सूफी पंथाला सुरुवात महंमद पैगंबरापासूनच झाली. महंमद पैगंबराला परमेश्वराचा साक्षात्कार दोन प्रकारे झाला, असे मानण्यात येते. एका साक्षात्काराचे दृश्यफल म्हणजे कुराण हा पवित्र ग्रंथ होय. दुसरा साक्षात्कार त्याला समाधि-अवस्थेतून झाला. कुराणामधून प्रकट झालेले ज्ञान हे सर्वांच्या करिता होय; आणि दुसऱ्या प्रकारचे ज्ञान ही गूढविद्या. ही विद्या गुरुपरंपरेप्रमाणेच मुमुक्षूंकडे पोहोचावयाची. या विद्येलाच सूफींची विद्या असे म्हणतात. सूफी पंथाची बीजे कुराणात आणि महंमद पैगंबराच्या बोधवचनात सूफींना आढळून येतात. अशा प्रकारची माहिती **श्री. सेतुमाधवराव पगडी** यांनी '**सूफी संप्रदाय**' या त्यांच्या ग्रंथामध्ये दिली आहे.

सूफी पंथाचा उगम मुस्लीम धर्मातच शोधण्याचा सर्व विद्वानांचा कल असला तरी कित्येक वेळा सूफींचा संबंध खिस्ती धर्माशीही लावला जातो. भारतातील वेदान्ताशीही कोणी या पंथाचा संबंध लावतात.

हैद्राबादचे प्रसिद्ध अभ्यासक श्री. व्यंकटेश माधव दातार (स्वामी गोविंदतीर्थ) यांनी सूफी पंथाचा संबंध इराणातील महावृत्त संप्रदायाशी असावा असे मत व्यक्त केले आहे. त्याचप्रमाणे ग्रीक तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री धर्म, आर्यांचे वैदिक ज्ञान इत्यादिशींही सूफी पंथाचा संबंध दर्शविणाऱ्या मतांचा त्यांनी उल्लेख केलेला आहे.

(श्री. व्यंकटेश माधव दातार :– " श्री ज्ञानेश्वर दर्शन, खंडा २ रा " ' शास्त्रीयादि विषय ' पृष्ठ १९९ – २००).

प्रा. चंद्रबली पांडे यांचा सिद्धांत

काशी विद्यापीठाचे विद्वान् प्राध्यापक चंद्रबली पांडे यांचा या विषयावर एक ग्रंथ आहे. त्याचे नाव "तसव्वुफ अथवा सूफी मत " असे आहे. या ग्रंथात सूफी पंथाच्या उद्‌भवासंबंधी त्यांनी पुष्कळ चर्चा केलेली आहे. त्यांच्या मते सूफी पंथाचा उगम महंमदापूर्वी ' शामी ' जातीच्या लोकात व त्यांच्या भावपूर्ण जीवनात आहे. शामदेशाचे निवासी शामी लोक. हा देश म्हणजे सीरिया, अरबस्तानच्या उत्तरेस आहे.

शामी लोकांच्या चालीरीतीतच या पंथाची बीजे स्पष्टपणे दिसून येतात. सूफी पंथाची भारतीय भक्तिमार्गाशी तुलना करताना प्रा. पांडे म्हणतात, " भारतमें परमात्माके साकार स्वरूपको खडा कर जिस माधुर्यभावका प्रचार किया गया उसी प्रकार शामी जातियोंमें निराकारका आलंबन ले मादनभावके रूपमें हुआ। "
(प्रा. चंद्रबली पांडे :– " तसव्वुफ अथवा सूफी मत " पृष्ठ ८)

शामी जातीत देव-देवतांना मुले अर्पण करण्याची चाल होती. या देवदासींच्या विरहातून सूफींचे विरही तत्त्वज्ञान जन्मास आले. सूफी भक्तातील ' हाल ' (तन्मयता) व ' इलहाम ' (देववाणी) यांचाही उद्‌गम याच देशातील लोकांच्या आचारविचारात सापडतो. पीरपरस्ती व समाधी-पूजा शामी जातीतूनच सूफी पंथात आल्या.

या सर्वांचा साकल्याने विचार करून प्रा. पांडे यांनी आपला सिद्धांत मांडला तो असा :–

" सूफी मतके उद्‌भवके संबंधमें यह ध्यान रखना चाहिये कि उसके मादनभाव का उदय शामी जातियोंके बीचमें हुआ और फिर अपनी पुरानी भावना तथा धारणाकी रक्षाके लिए सारग्राही सूफियोंने अन्य जातियोंके दर्शन तथा अध्यात्मको लेकर धीरे धीरे एक नवीन मत का सृजन किया. "
(प्रा. चंद्रबली पांडे :– "तसव्वुफ अथवा सूफी मत " – किता, पृष्ठ ९)

आता सूफी पंथातील भक्तीचे स्वरूप व वैशिष्ट्ये पाहूया.

सूफी पंथातील भक्तीचे स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये:–

सूफींच्या भक्ति–भावनेत प्रेमाला फार महत्वाचे स्थान आहे. सूफी संत असे मानतात की कामवासना किंवा रतिभावनाच शुद्ध होत होत परमेश्वरी प्रेमभावापर्यन्त जाऊन पोहोचते. सामान्य किंवा लौकिक प्रेमभावनाच असामान्य व अलौकिक दिव्य प्रेमभक्तीची भावना होत असते. ' इष्क मजाजी ' (लौकिक प्रेम) ही ' इष्क हकीकी 'ची (अलौकिक प्रेमाची) पहिली पायरी म्हणून समजली जाते.

सूफी पंथाचे पहिले वैशिष्टय असे की या पंथात परमेश्वराला स्त्री कल्पून साधक हा पुरुषाची भूमिका घेत असतो. आपल्या भारतीय भक्तिमार्गात याच्या उलट स्थिती असते.

दुसरे वैशिष्टय असे की भारतीय भक्ति-पद्धतीतील प्रेम शांत स्वरूपात असते; पण सूफी प्रेमामध्ये आग, बेचैनी, उग्रता या गोष्टी अधिक तीव्र स्वरूपात आढळून येतात. सूफी पंथाच्या एका अनुयायाने ' इष्का ' (प्रेम) संबंधी पुढील उद्‌गार काढले आहेत, ते या पंथात प्रेमभावनेला किती मोठे महत्व आहे हे दर्शवितात :-

" दुनियामें जो कुछ है, इष्कका जलवा है।
आग इष्ककी गर्मी है, हवा इष्ककी बेचैनी है।
पानी इष्ककी रफ्तार है, खाक इष्ककी कियाम है।
मौत इष्ककी बेहोशी है, जिंदगी इष्ककी होशिआरी है।
रात इष्ककी नींद है, दिन इष्कका जागना है। "





तिसरे वैशिष्ट्य असे की सूफी पंथ प्रवृत्तिपर आहे. संसारासंबंधी विरक्तीच्या भावनेला येथे स्थान नाही. म्हणूनच इस्लामी धर्मात विवाहाला अर्धा स्वर्ग मानले गेले आहे. सामान्य प्रेम हाच असामान्य प्रेमाचा सोपान ते मानतात. व्यक्तिप्रेमामधूनच ईश्वरी प्रेम निर्माण होऊ शकते अशी सूफींची श्रद्धा आहे, नव्हे अनुभव आहे.

सूफी पंथाचे चौथे वैशिष्ट्य असे आहे की सूफी प्रेमभावनेत अनेक प्रसंगी निसर्गाकडून प्रेरणा घेतली जाते. मानवाप्रमाणेच सृष्टिसुद्धा विरह-मीलनाचे दुःख व सुख उपभोगीत असते अशी सूफींची श्रद्धा आहे. सृष्टीचे उदास होणे, सुकून जाणे, प्रफुल्ल होणे, हसणे इत्यादिसारखे शब्दप्रयोग सूफी नेहमी करीत असतात.

पाचवे वैशिष्ट्य वा लक्षण असेः प्रेयसीला भेटण्याकरिता वल्लभ अनेक प्रकारचे कष्ट घेत असतो. तिच्यासाठी तो रात्र रात्र जागरण करील, डोळे लाल करून घेईल, डोंगर खोदील, समुद्र उल्लंघन करील, व्रतवैकल्येसुद्धा करावयास तयार होईल. प्रियेच्या प्रेमप्राप्तीसाठी तो नानाप्रकारच्या यातना भोगण्यास तत्पर असतो. तो एकसारखे आपल्या प्रेयसीचे ध्यान करीत असतो. या अवस्थेत त्याला समाधीही लागते आणि याच 'हाल'च्या (समाधीच्या) अवस्थेत त्याला प्रेयसीचा साक्षात्कार होतो. सूफींच्या भक्तीचा हा प्रकार आहे.

सूफी भक्ति-भावना उग्र आहे. त्यांच्या प्रेमात आवेग, उन्माद, मूर्च्छा, मरण इत्यादि भावांचे स्वरूप अतिरेकाने दिसून येते. तडफड, तळमळ, तगमग आणि हाहाःकार यांनी सूफी संत सदैव व्याकुळ झालेला असतो. थोडक्यात म्हणजे प्रेम हे या भक्तिभावनेचे मुख्य वैशिष्ट्य आहे.

"प्रेम हे अग्नि आहे. ते हृदयात व्याप्त होऊन एका प्रियकरावाचून इतर सर्व वस्तूंना जाळून टाकते" असे महंमद पैगंबरानेच म्हटले आहे. सारांश; माशूक (प्रिय), आशुक (प्रेमी) आणि इश्क (प्रेम) या तिहींच्या विरह-मीलनात सूफी भक्तिभावनेचे सारे रहस्य आहे.

सूफी पंथाचे स्वरूप

कसकसे विकसित होत गेले :

या संप्रदायात हसन बसरी (इ. स. ७१८), संत रबिया (इ. स. ७५२), इब्राहिम अदहम (इ. स. ७७७), मारुफ करखी (इ. स. ८१५), जुनैद बगदादी (इ. स. ९१०) इत्यादि संत निर्माण झाले.

रबियाच्या कालानंतर या संप्रदायाचे स्वरूप संमिश्र होऊ लागले. बगदादच्या खलिफाच्या दरबारात खिस्ती, बौद्ध, इराणी (पारशी) व भारतीय संस्कृतीच्या पंडितांची ये-जा सुरू झाली. त्यामुळे सूफी संप्रदायाचा अनेकांच्या मदतीने विकास होऊ लागला. त्यामुळे, "सूफी पंथ हा निव्वळ मुसलमानी पंथ आहे" असे उस्मानिया विद्यापीठातील प्रा. मनाजर अहसन जिलानी यांचे मत ऐकांतिक वाटते.

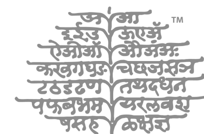
बगदादमध्ये चालू झालेल्या धार्मिक व आध्यात्मिक चर्चेमुळे सूफी पंथाला साक्षात्कारी भक्तिमार्गाचे वळण लागत गेले असे दिसून येते. अबुयाजिद याने 'फना' म्हणजे आत्मनाश व परमेश्वरात विलीन होणे या तत्त्वाचा प्रसार केला. मन्सूर यास तर त्याने 'अनलहक' (अहं ब्रह्मास्मि) या तत्वाचा प्रसार केला म्हणून फाशी जावे लागले. त्यानंतर फरिदोद्दीन अत्तार (जन्म सन ११९), जलालुद्दीन रूमी (जन्म १२०५), शेख सादी (जन्म स. ११८४) इत्यादि कवींनी सूफी गूढवादी काव्यरचनेस प्रारंभ केला.

भारतात आलेला नाव घेण्यासारखा पहिला सूफी अली-उल्-हुजवेरी (इ. स. १०००-१०६३) हा होय. यानेच 'कशफुल महजुब' नावाचा ग्रंथ लिहून भारतातील आद्य सूफी ग्रंथकार म्हणून नाव कमावले. पुढे सूफींचे भारताच्या दक्षिण भागातही आगमन झाले.

सूफींच्या प्रेमकथा :-

हा संप्रदाय जन्माने अभारतीय असला तरी त्याला पुष्टता भारतात मिळाल्यामुळे भारतीय मधुराभक्तीच्या जवळपास येणारा हा संप्रदाय आहे.

मुस्लिम अधिसत्ता भारतात प्रस्थापित झाल्यावर भारताच्या सांस्कृतिक जीवनात एक वेगळाच संघर्ष निर्माण झाला आणि त्यातून हिंदु मुस्लिम ऐक्याचे





प्रयत्न साधुसंत करू लागले. मुसलमान संतानी हिंदूच्या देवदेवतांचा उल्लेख करून प्रेमकथा लिहिण्यास प्रारंभ केला. सूफी पंथ भारतीय जीवनात व भारताच्या वेदान्त तत्त्वज्ञानात मिसळून गेला. प्राकृत वा लौकिक प्रेमाच्या कथांमधून ईश्वरीय प्रेम दाखविणे हे या सूफी साधनेचे मुख्य वैशिष्ट्य मानले जाते. मुस्लिम संतांनी व कवींनी अशा प्रणयकथा फारसी, मसनवी पद्धतीने लोकभाषेत लिहिण्यास आरंभ केला. **मुग्धावती, मृगावती, मधुमालती, प्रेमावती** इत्यादि प्रेमकथा त्याकाळी प्रसिद्धी पावल्या होत्या. पण सर्वात महत्त्वाची प्रेमकथा म्हणजे **मलिक मुहम्मद जायसी** याने लिहिलेले **' पद्मावत '** हे काव्य होय, भारतीय संस्कृतीचा इस्लाम संस्कृतीशी सुंदर मिलाफ प्रेमकथांच्या द्वारे जायसीने यात घडवून आणलेला दिसतो.

जायसीच्या याच परंपरेत उस्मान, **शेखनबी, कासिमशाह, नूरमुहम्मद** या कवींनी अनुक्रमे **चित्रवाली, ज्ञानदीप व इन्द्रावती** या सूफी साधनेवर आधारित प्रेमकथा लिहिल्या.

फारसी साहित्यात सूफी साधुसंतानी प्रेमाचे दोन मुख्य प्रकार सांगितले आहेत. **' इश्क हकीकी '** (ईश्वरी प्रेम) आणि **' इश्क मजाजी '** (मानवी प्रेम) हे ते दोन मुख्य प्रकार असून त्यांचा परस्पर-संबंधही सूफी संत चांगल्या प्रकारे सूचित करितात व त्याचे आग्रहाने प्रतिपादन करितात. प्रेमामुळेच मनुष्यजन्मास बहारदार स्वरूप येते व प्रेमाच्या द्वाराच मनुष्य मनुष्याशी संबंध जोडू पहात असतो. मुसलमान साधूंनी या सूफी साधनेस भारताच्या भक्तिमार्गात महत्त्वाचे स्थान प्राप्त करून दिले यात मुळीच शंका नाही.

मुईन उद्दिन (इ. सन ११४२), **शेख चिश्ती** (इ. स. १२९१), **निजाम उद्दिन औलिया** (इ. स. १२३५), **सलीम चिश्ती** (इ. स. १५१२) इत्यादि सूफी साधकांनी हिंदु व मुसलमान या दोघांचेही प्रेम संपादन केले होते.

कबीर हा स्वतः वृत्तीने हिंदु, पण त्याचे पालन-पोषण मुसलमानाच्या घरी झाल्यामुळे त्याने या दोन्ही धर्मातील चांगल्या गोष्टींचा स्वीकार केला होता. तथापि, त्याचा मार्ग स्वतंत्र असला तरी सूफी साधनेचा मोठाच परिणाम त्याच्या तत्त्वज्ञानावर व साधना-मार्गावर झालेला दिसून येतो.

साधुसंतांच्या या परंपरेमधूनच वर उल्लेखिलेल्या प्रेमकथांचा उदय देशी भाषांतून झालेला आहे.

परमेश्वराला प्रीतिपात्र- प्रेयसी समजून व आपण स्वतः प्रियकर होऊन भक्तिसाधना करणारा हा सूफी पंथ आहे. या पंथातील अनेक तत्त्वे आता हिंदूंच्या जीवनात मिसळून गेलेली दिसतील.

मधुरा भक्तीसंबंधी समग्र विवेचन करताना डॉ. प्र. न. जोशी यांनी सूफी संप्रदायाबाबत पुढील आशयाचे उद्गार काढले आहेत :-

सूफी संप्रदाय हा अभारतीय आहे. जन्माने तो अभारतीय असला तरी त्याला पुष्टता भारतात मिळाली असल्याने मधुराभक्तीच्या जवळपास येणारा असा हा पंथ आहे.

प्रारंभीच्या काळात हा संप्रदाय पंजाब, सिंध इत्यादि मर्यादित क्षेत्रातच होता, परंतु उत्तरोत्तर सर्व भारतात सूफींचा प्रचार होत गेला. भारतीय भक्तिसाधनेस अनुकूल असा हा पंथ भारतीय साधुसंतांनाही फारसा दूरचा वाटला नाही.

भारतीय मधुराभक्तीचा इतिहास पहाताना या सूफी संप्रदायास डावलून चालणार नाही.

भारतीय भक्तिमार्ग व सूफींची भक्ति-साधना यामध्ये साम्य असल्याने या गोष्टींचा सखोल तौलनिक अभ्यास झाला पाहिजे असे प्रतिपादन करताना **डॉ. प्र. न. जोशी** पुढील आशयाच्या सूचना करतात,

" सूफी पंथाचा व मराठी साहित्यातील भक्तीचा काही संबंध सांगता येईल का ? भारतीय भक्तिमार्ग व सूफी पंथ यात पुष्कळच साम्य आहे. रामकृष्ण परमहंसांची सूफी साधना प्रसिद्ध आहे. कबीर पंथीयांवर सूफी विचारांची छाप आहे. वऱ्हाडातील देवनाथ यांनी नेहमीची भारतीय पद्धत सोडून सूफी-प्रमाणे स्वतःकडे प्रियकराची भूमिका घेऊन परमेश्वरास आपल्या प्रेयसीच्या भूमिकेत आळविले आहे. त्यांच्या काव्यात सूफी पंथातील विरहाची तडफड व तगमग यांचीही तीव्रता दिसते. या सर्व गोष्टींची अधिक चिकित्सा झाली पाहिजे. कबीर, सूरदास, तुलसीदास यांचा आपल्या मराठी संताशी कितपत परिचय होता याची चिकित्सा झाली पाहिजे. "





(डॉ. प्र. न. जोशी : " मराठी साहित्यातील मधुराभक्ति " या पुस्तकातील संबंधित भागावर आधारित विवेचन)

महाराष्ट्रीय संतवाङ्मय व सूफी पंथ यांचा संबंध फार आला नाही असे श्री. सेतुमाधवराव पगडी यांचे मत आहे. (सेतु माधवराव पगडी : " सूफी संप्रदाय " पृष्ठे १०५–१०६)

सूफी संप्रदायासंबंधी आणखी काही विचार

मधुरा भक्तीचा हा प्रकार आपल्याकडे अनेक संतांच्या काव्यामधून दिसून येतो. विराण्या ऊर्फ विरहिण्या तुकाराम महाराजांनी लिहिल्या तशाच त्या ज्ञानेश्वर महाराजांनीही रचल्या आहेत. नाथांनी रचलेल्या विराण्याही आहेत. संत मीराबाई मधुरा-भक्तीचेच आचरण करीत होती असे तिच्या पदांवरून दिसून येईल. गौरांगप्रभू हीच भक्ति आचरीत होते. विदर्भातील संत गुलाबराव महाराज हे ज्ञानेश्वरांची भक्ति आचरताना स्वतःला ज्ञानेश्वरांची कन्यका समजत असत. हाही मधुराभक्तीचाच प्रकार होय. पंढरपूरच्या विठ्ठलाला ' विठाई ' असे म्हणणे, तसेच ज्ञानेश्वरांना ' माऊली ' म्हणणे हाही तोच प्रकार होय.

मधुराभक्तीच्या या भारतीय संप्रदायावर सूफी पंथाची कितपत छाप पडली आहे अगर सूफी पंथाच्या तत्त्वज्ञानावर भारतीय मधुराभक्ति-संप्रदायाचा किती प्रभाव पडला आहे ही गोष्ट निश्चित् ठरविणे कठीण आहे. हा एक वादग्रस्त प्रश्न आहे.

संत एकनाथांवरील आपल्या ग्रंथात प्रा. न. र. फाटक यांनी या विषयाची चिकित्सा केलेली आहे. ते निःसंदिग्धपणे म्हणतात, " सूफी संप्रदायाच्या इतिहासाची व शिकवणीची बारीक छाननी केल्यास त्याचे बहिरंग इस्लामी वाटले तरी अंतरंगात प्राचीन हिंदु तत्त्वज्ञानाची बीजे उमगल्याशिवाय रहात नाहीत. ईश्वराचा साक्षात्कार हेच प्रस्तुत संप्रदायाचे अंतिम ध्येय असून त्याच्या प्राप्तीच्या पायऱ्या हिंदु भक्तीच्या नऊ पायऱ्यांशी काही अंशतः, तर काही सर्वांशी जुळणाऱ्या आहेत. "

–(प्रा. न. र. फाटकः– " श्री एकनाथ " पृष्ठे ३७–३८)

इस्लामच्या सूफी संप्रदायावर हिंदु तत्त्वज्ञानाचा मोठा प्रभाव पडलेला आहे असे प्रा. फाटक यांचे स्पष्ट मत असल्याचे दिसून येते.

या विषयावर सुप्रसिद्ध विचारवंत व अभ्यासक श्री. **हुमायुन कबीर** यांनी आपल्या " *Our Heritage* " या इंग्रजी पुस्तकात काही विचार मांडले आहेत. ते त्यांच्या शब्दामध्ये जसेच्या तसे उद्धृत करणे योग्य ठरेल :

सूफी संप्रदायासंबंधी ते म्हणतात,

" Sufism :- The basis of Sufism is to be sought in the Qoran, but it has been profoundly influenced by the currents of Indian thought. Christianity, neo-Platonism, Zoroastrianism and Manism, contributed to its development but perhaps the single largest external influence was the impact of Hinduism and Buddhist philosophy. How else can one explain its attempt to submerge the individual in the Absolute in direct opposition to the traditions of Semitic religions since the time of Moses ? Reciprocity is the law in the sphere of mental influence. Profoundly affected by the modes of Indian thought, Sufism had in its turn a far-reaching influence on the Hindu religious out look. "

(Humayun Kabir :– " Our Heritage "– ' Medieval Reconciliation ' Chapter 1 :– ' The Hindusthani way ')

(सूफी तत्त्वज्ञानः- सूफी तत्त्वज्ञानाचे मूळ कुराणात असले तरी त्यावर भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अतिशय मोठा प्रभाव पडला आहे. खिश्चन तत्त्वज्ञान, नवप्लेटो तत्त्वज्ञान, झरथुष्ट्री मतप्रणालि व इराणी महावृत्त संप्रदाय





यांच्या आधाराने आणि अनुकरणाने सूफी तत्त्वज्ञानाचे भरण पोषण झाले आहे. तथापि त्यातल्या त्यात हिंदु आणि बुद्ध तत्त्वज्ञान यांचा त्यावर सर्वात अधिक परिणाम झालेला आहे. जीवात्म्याचे परमात्म्याशी तादात्मीकरण होणे ही विचारप्रणालि भारतीय आहे. इस्लाम अगर ख्रिस्ती धर्मासारखे सेमिटिक गटामधील धर्म यांचा मोसेसच्या कालापासून या विचारप्रणालीशी विरोध आहे. असे असताना इस्लामच्या सूफी पंथाने या तत्त्वज्ञानाचा अंगिकार केला याची संगति लावायची झाल्यास हिंदु तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावामुळेच असे घडले हे मान्य करण्यावाचून गत्यंतर नाही. विरोधी भक्ति हा वैचारिक प्रभावाचा गुणधर्म आहे. सूफी मतावर हिंदु तत्त्वज्ञानाची दाट छाया पडली असली तरी सूफी तत्त्वज्ञानाचाही हिंदुधर्माच्या दृष्टिकोणावर अटळ असा परिणाम झालेला आहे.)

श्री. हुमायून कबीर यांचे मत प्रा. न. र. फाटक यांच्या मताशी बऱ्याच अंशी जुळणारे दिसते. सूफी तत्त्वज्ञानावर हिंदु तत्त्वज्ञानाचा फार मोठा प्रभाव पडला असला तरी हिंदूंच्या तत्त्वज्ञानावरही सूफी मताचा परिणाम झालेला आहे असे श्री. कबीर म्हणतात.

" भरतभूमीला परकीयांनी जिंकावे आणि नंतर तिने परकीयांना जिंकावे अशीच तिची कर्मरेषा आहे. मुसलमानांनी हिंदुस्थानात प्रथम आपले राज्य स्थापिले आणि नंतर ते हिंदूंचेच अनुयायी झाले. महंमदीय संस्कृतीत हिंदु संस्कृतीने प्रवेश केला हे सूफी पंथावरून दिसते. मुसलमान हिंदूंचे शिष्य बनले. मोंगल बादशहा अकबर याने जवळ जवळ हिंदू धर्माचाच स्वीकार केला होता." इ. सन १८९६ मध्ये 'संडे टाइम्स'च्या वार्ताहराला लंडनमध्ये मुलाखत देताना स्वामी विवेकानंदानी वरील उद्गार काढले आहेत; त्यावरून सूफी मतावर हिंदु संस्कृतीचा फार मोठा प्रभाव पडला आहे असेच त्यांचे स्पष्ट मत दिसते.

श्री. पु. गो. काणेकर यांना मराठी शाहिरांचे कलगी व तुरा हे संप्रदाय मूळचे सूफी पंथातले असावेत असे वाटते. असे असले तरी मराठी शाहिरांनी या संप्रदायाला हिंदु तत्त्वज्ञानाचा साज चढविला आहे असेही ते म्हणतात.

"सूफी तत्त्वज्ञानाची जागा माया ब्रह्माच्या वेदांताने, हिंदूंच्या अध्यात्मज्ञानाने व योगशास्त्रातील परिभाषेने घेतली. सूफींनी डफाच्या पुढे आपल्या संगीताची मजल नेली नाही." असे त्यांनी उद्गार काढले आहेत.

तसे पाहू जाता. सूफीचे तत्त्वज्ञान खुद्द मुसलमानांतही फारसे रुजले नाही असे म्हटल्यास ते चुकीचे ठरणार नाही. हिंदु तत्त्वज्ञानाची त्यावर दाट छाया असल्यामुळे कट्टर धार्मिक मुल्ला-मौलवींनी या पंथाचा विध्वंस केला. म्हणून श्री. काणेकरांनी स्वतःच स्पष्टपणे म्हटले आहे,

" सूफी पंथ हा कट्टर मुसलमानांच्या दृष्टीने पाखंडवाद असल्यामुळे त्या समाजात या पंथाचा फारसा प्रसार झाला नाही. मुल्ला-मौलवींनी या पंथाची हकालपट्टी केली. आधुनिक कालातील भारतातील सर्वात नामवंत उर्दू कवि सर महंमद इक्बाल हे कट्टर मुस्लीम होते व सूफी तत्त्वज्ञानाने इस्लामच्या मूळ स्वरूपात अनिष्ट विकृति उत्पन्न केली असे त्यांचे मत होते. "

(श्री. पु. गो. काणेकर– लेखः- " तमाशा उगम, उत्कर्ष आणि अधःपात " विविधवृत्त दिवाळी अंक १९४८)

मराठी शाहिरांनी किमया करून सूफी तत्त्वज्ञानाची जागा माया-ब्रह्माच्या वेदांताला देऊन हिंदूंच्या अध्यात्मज्ञानाचा पाठपुरावा केला व योगशास्त्रातील परिभाषा योजली. तथापि कलगी व तुरा ही मुसलमानी नावे तेवढी राहिली असे श्री. काणेकर म्हणतात.

श्री. म. ना. सहस्रबुद्धे यांनी यापुढे जाऊन कलगी व तुरा या अभारतीय शब्दांना योगशास्त्रातील परिभाषेच्या साहाय्याने निराळीच उपपत्ति लावली आहे. या विषयावर त्यांनी विस्तृतपणे विवेचन केले आहे. कलगी व तुरा या शब्दांच्या उपपत्तीबाबत त्यांच्या म्हणण्याचा आशय पुढीलप्रमाणे आहेः-

शिव निष्फल आहे, अव्यय आहे. मनुष्याच्या देहाच्या मुख्यतः ज्या तीन अवस्था– जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति यांपैकी कोणत्याही अवस्थेत मनुष्याला-जीवाला, शिवाचे ज्ञान होत नाही. या तिन्ही अवस्थांपलिकडची जी तुरीयावस्था सिद्धपुरुषांनी अनुभवलेली आहे त्या अवस्थेत गेल्यावर शिवाचे ज्ञान होते. हे





शास्त्राने व अनुभवाने सिद्ध झालेले शिवदर्शनाचे स्थान त्या पक्षाच्या प्रवर्तकांनी आपले बोधचिन्ह म्हणून ठरविले आहे. त्यांच्या व्यवहारातला तुरा हा शब्द तुर्यावस्थावाचक आहे. फारसी भाषेतही तुर्रा या शब्दाने मनाची काही अलौकिक, असाधारण अशी स्थिती दर्शविली जाते. श्री. सहस्रबुद्धे यांच्या मते तुरा या शब्दाची उपपत्ति ही अशी आहे.

कलगी या शब्दाबद्दल त्यांनी असाच ऊहापोह केलेला आहे. त्याचा आशय असा:—

शक्तीचे अथवा मायेचे रूप, सकल अथवा कलात्मक आहे. मनुष्याच्या ठिकाणी या कला सोळा आहेत आणि त्याहून एक जास्त ती सतरावी म्हणजे जीवनकला, ज्ञानकला. प्रलयान्ती या सर्वांचा लय शिवात होतो, असा शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे. यातला नाद म्हणजे ओंकार आणि बिंदु म्हणजे आत्मस्वरूपाचे प्रथम दर्शन, ही सिद्ध झाल्यावर होणाऱ्या कलांचा विस्तार प्रत्यक्ष अनुभवास येणारा असल्यामुळे त्याचे गान अथवा वर्णन अप्रशस्त ठरण्याचे काहीच कारण नाही. त्याची उपेक्षा करण्याचे काहीच कारण नाही. हे कलांचे गान अथवा वर्णन कलगीरूपाने शाहिरांच्या एका शाखेत प्रतिष्ठा पावले आहे. कलख जसा मधुर तसेच हे कलगीत आहे. (श्री. म. ना. सहस्रबुद्धे:— लेख:- "शिवशक्ति- कलगी तुरा – गणगौळण" – 'सत्यकथा' मासिक ऑगस्ट १९५३)

श्री. सहस्रबुद्धे यानी कलगी व तुरा या शब्दाची केलेली वरील उपपत्ति पटण्यासारखी असो वा नसो, निदान ती चिन्त्य आहे. तथापि त्यानी अनेक उदाहरणे देऊन शाहिरांच्या शिवशक्ति संप्रदायाची परंपरा ही मायाब्रह्माचा वेदात, भारतीय अध्यात्मशास्त्र व योग-शास्त्र यांच्याशी संपूर्णपणे सुसंगत असल्याचे दाखविले आहे. मराठी शाहिरांचा कलगी-तुरा वाद हा संपूर्ण भारतीय आहे. सूफी संप्रदायाचा त्याच्याशी काहीच संबंध नाही असेच श्री. सहस्रबुद्धे याच्या विवेचनाचे सार आहे.

कलगी-तुरा वाद हा सूफी वादाच्या अनुकरणाने आला नसून त्याचे स्फूर्तिस्थान मराठी संतांच्या वाङ्म-यात आहे असे श्री. वि. कृ. जोशी यानीही दाखविले आहे. कलगी तुऱ्याच्या वादावर सूफी संप्रदायाची कितपत छाप पडली आहे यासंबंधी त्यांनी आपले विचार मांडताना निःसंदिग्धपणे म्हटले आहे ते असेः—

"सूफी संप्रदायाची सुरुवात महंमद पैगंबराच्या काळीच झाली. गूढवाद हे या संप्रदायाचे वैशिष्ट्य आहे व कूटप्रश्नांचीही जुनी प्रथा त्यात आहे. तमाशाच्या भेदिक लावण्यात गूढवाद व कूटप्रश्न दोन्ही असल्यामुळे शाहिरांनी सवाल जबाबाची प्रथा सूफींपासून उचलली असावी असे सांगण्यात येते. उत्तर भारतात गेलेल्या शाहिरांचा परिचय या संप्रदायातील फकिरांशी झाला असावा व त्यानंतर त्यांनी सवाल- जबाबाची प्रथा आपल्या तमाशात सुरू केली असावी, असा संभव आहे. परंतु शाहिरी वाङ्मयातील विचारांचे स्फूर्तिस्थान ज्या संतवाङ्मयात आहे, त्यात गूढवाद व कूटप्रश्न आहेतच. मग शाहिरांनी सूफींकडून ही प्रथा घेतली या म्हणण्यात अर्थ नाही." ते आणखी पुढे म्हणतात,

"सूफी संप्रदायाचा प्रसार महाराष्ट्रात १४ व्या शतकात झाला. परंतु त्यापूर्वी शेदीडशे वर्षे भागवत धर्माचे पुनरुत्थान येथे झाले होते. अशा परिस्थितीत सूफी संप्रदायाचा कितीसा प्रभाव लोकांवर पडणार? आणि जरी थोडासा काही लोकांवर पडला असला, तरी तो भागवत धर्म व सूफी संप्रदाय यामधील साधर्म्यामुळेच होय."

—(श्री. वि. कृ. जोशी :— "लोकनाट्याची परंपरा" प्रकरण सहावे :— 'कलगी—तुऱ्याचे अध्यात्म')

'भेदिक' लावण्यांमधील अध्यात्माचे उगमस्थान : निष्कर्ष :—

वरील विस्तृत विवेचनावरून 'भेदिक' लावण्यांतील अध्यात्म हे सूफी संप्रदायातून आलेले नसून शाहि-रांनी संतवाङ्मयाचा त्याकरिता आधार घेतला असला पाहिजे हे स्पष्ट होते. सत्य पाहू जाता लावणी अगर पोवाडा वाङ्मय हे बव्हंशी प्रवृत्तिपर आहे. निवृत्ति-परता हे शाहिरी वाङ्मयाचे हमखास वैशिष्ट्य नाही. तथापि अध्यात्म हा भारताचा अमूल्य ठेवा समजला जातो. जगातील इतर अनेक राष्ट्रे भौतिक उन्नतीच्या मागे धडपडत असताना भारताने अध्यात्मवादाची कास धरली आहे. हिंदु धर्मातील तत्त्वज्ञानही याच गोष्टीला अधिक अनुकूल आहे. त्यामुळे भारतामध्ये जड भौतिकवाद अगर प्रवृत्तिपरता यापेक्षा पारमार्थि-





कता अगर निवृत्तिपरता याकडेच सर्वसाधारणतः अधिक कल असल्याचे दिसून येते. मराठी शाहीर हे याच भूमीत निपजले आहेत. मग या वैशिष्ट्याला ते तरी कसे अपवाद ठरतील ? ऐन जवानीत रंग ढंग करणारा चंगी भंगी विलासप्रिय माणूसही वृद्धावस्थेत परमार्थाकडे झुकतो. मग ज्या शाहिरांनी केवळ मागणी तसा पुरवठा या न्यायाने तत्कालीन समाजाला शृंगारिक लावण्या पुरविल्या, त्या शाहिरांच्या वार्धक्याच्या कालात त्यांची शृंगारप्रवणता ओसरणे स्वाभाविकच नाही का ? त्यानाही परमार्थाकडे वळावेसे वाटू लागले. देवाधर्माची टवाळी करण्याइतकी धर्मग्लानि त्याकाळी आली नव्हती. वेदान्त हा लोकांना आवडत होता. शाहिरांनी समाजाची शृंगारिक कवने ऐकण्याची हौस जशी भागविली तशीच हीही हौस भागविली इतकेच. शाहीर हे अध्यात्म क्षेत्रातील अधिकारी पुरुष नव्हते. तसा कधी त्यानी आवही आणला नाही. स्वतःचे काही नवीन तत्त्वज्ञान निर्माण व्हावे असाही हेतू त्यांच्या मनात नव्हता. साहजिकच बहुजन समाजाला सुलभ रीतीने अध्यात्म समजावून सांगण्याकरिता या ज्ञानाचे आगर असलेले ज्ञानेश्वरादिक संतांचे वाङ्मय त्यांना अगदी जवळ होतेच. याच वाङ्मयातून त्यानी अध्यात्मवादाचे ज्ञान आपल्या कुवतीप्रमाणे मिळविले व तेच आपल्या भेदिक लावण्यांच्या द्वारे समाजापुढे मांडले. त्याकाळी संतांची शिकवण समाजाच्या पचनी पडत होतीच. ज्ञानी व अधिकारी संतांनी उच्च पातळीवरून केलेले अध्यात्मज्ञानाचे विवरण त्या वेळच्या सुविद्य जनांना आकलन होत होते. निम्नस्तरावरील समाजाला अध्यात्माची तोंडओळख शाहिरांनी करून दिली. अध्यात्म या विषयापुरती शाहिरांची बैठक अर्थात् संतवाङ्मयावरच असणार व ती होती. संतवाङ्मयातील अध्यात्मज्ञानाची गंगा आपल्या अगदी जवळ वहात असताना तिच्यात अवगाहन करण्याचे सोडून सूफीसारख्या परकीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्याचे व सूफी तत्त्वज्ञान आपल्या कवनात आणण्याचा खटाटोप करण्याचे त्यांना कारण नव्हते. शाहिरांचे भेदिक कवन हा संतवाङ्मयाच्या वाचन- मननाचाच परिपाक होय. अध्यात्मविषयाची ही प्रेरणा संतवाङ्मयातूनच त्यानी घेतली आहे.

ज्ञानेश्वर महाराज हे व्यास संस्कृतीचे वारस आहेत. व्यासांचेच तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वर व इतर संतांनी सांगितले आहे. हेच तत्त्वज्ञान शाहिरांनी आपल्या मगदुराप्रमाणे आत्मसात् करून बहुजन समाजाला भेदिक कवनाच्या द्वारे सांगितले आहे. ही साखळी लक्षात घेता, शाहिरांनी प्रसृत केलेले आध्यात्मिक काव्य हे व्यासपरंपरेतील म्हणजे व्यासोच्छिष्टच होय. शाहिरांच्या भेदिक कवनांची परंपरा व्यासवाङ्मयापर्यंत अशारीतीने जाऊन भिडेल व शाहीर, आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत व्यासांचे वारस ठरतील असेच म्हणावे लागेल. शाहिरी भेदिक कवनाच्या निर्मितीचा व त्यातील अध्यात्माचा सूक्ष्म अभ्यास केला असताना या निष्कर्षाप्रत यावे लागते. शाहिरांच्या अध्यात्माचे उगमस्थान अभारतीय नाही व तसे ते असण्याचे काहीच कारण नाही. व्यासपरंपरेतून आलेले भारतीय अध्यात्मतत्त्वज्ञान हेच शाहिरी अध्यात्माचे मूळ उगमस्थान होय हाच निष्कर्ष काढावा लागतो.

(संदर्भ ग्रंथ आणि लेख)

ग्रंथ

ग्रंथकर्ता	ग्रंथाचे नाव
१) श्री. विनायक कृष्ण जोशी	लोकनाट्याची परंपरा
२) श्री. सेतु माधवराव पगडी	सूफी संप्रदाय
३) श्री. व्यंकटेश माधव दातार	श्री ज्ञानेश्वर दर्शन, खंड २ रा
४) प्रा. चंद्रबली पांडे	तसव्वुफ अथवा सूफी मत
५) डॉ प्र. न. जोशी	मराठी साहित्यातील मधुरा भक्ति
६) प्रा. न. र. फाटक	श्री एकनाथ
७) Humayun Kabir	Our Heritage

लेख

लेखक	लेखाच नाव
१) श्री. म. ना. सहस्रबुद्धे	शिवशक्ति-कलगी तुरा —गणगौळण
२) श्री. पु. गो. काणेकर	तमाशा उगम, उत्कर्ष आणि अधःपात

अनुक्रमणिका





श्री. क. वा. केळकर

भटकी खंडे किंवा बदलता भूगोल



आकृती १

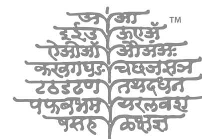
स्नायडरची कल्पना

कार्बोनिफेरस काली अमेरिकेची खंडे युरोप-आफ्रिकेस जोडलेली होती. मागाहून तीं दूर गेलीं.

पृथ्वीचा नकाशा, विशेषतः भूगोल शिकविताना वापरतात तशा गोलावरील नकाशा पाहिला तर असे दिसून येते की उत्तर व दक्षिण अमेरिका यांचा पूर्व किनारा आणि यूरोप व आफ्रिका यांचा पश्चिम किनारा यांच्यात विलक्षण जुळतेपणा आहे. एखादा कागदाचा ताव वेडावाकडा फाटून त्याचे दोन तुकडे झालेले असले तर फाटून तयार झालेल्या त्याच्या कडात जशी अनुरूपता दिसते तशीच अनुरूपता अटलांटिक महासागराच्या पूर्व व पश्चिम किनाऱ्यात असलेली आढळते व अटलांटिकच्या दोन्हीं किनाऱ्यांवरील खंडे एकमेकांकडे सरकविली तर उत्तर व दक्षिण अमेरिकेचे पूर्व किनारे यूरोप व आफ्रिका यांच्या पश्चिम किनाऱ्यांना सलग जोडले जातात. किनाऱ्याची ही अनुरूपता यदृच्छया उद्भवलेली नसावी व अटलांटिकच्या किनाऱ्यावरील खंडे एकत्र जुळून झालेले एक महान खंड पूर्वी असावे व ते भंग पावून झालेले त्याचे तुकडे एकमेकांपासून दूर गेले असावेत अशी शंका येते. सुमारे साडेतीनशे वर्षापूर्वी (१६२०), फ्रॅन्सिस बेकनलाही अशीच शंका आली होती. त्यानंतर १६६८ साली फ्रान्सातील एक लेखक पी. प्लासे याने "मोठ्या व लहान खंडातील भ्रष्टाचार व (पुराणातील) जलप्रलयापूर्वी अमेरिकेची खंडे पृथ्वीवरील इतर खंडांहून अलग नव्हती" असे लांबलचक नाव असलेला व विलक्षण कल्पनांनी भरलेला एक ग्रंथही प्रसिद्ध केला होता. पण त्या काळी आधुनिक विज्ञानांची विशेष प्रगती झालेली नव्हती. वरील शंकेचा पडताळा पाहाता येईल अशी माहिती त्याकाळी मिळणे शक्य नव्हते ती मिळू लागण्यास जवळ जवळ दोन शतके उलटावी लागली.

किनाऱ्यांचा जुळतेपणा ही एक गोष्ट झाली; पण अमेरिकेविषयी जो जो अधिक माहिती मिळत गेली तो तो अमेरिकेतील व युरोपातील खडकात व त्यांच्या रचनात अनेक विलक्षण साम्ये असल्याचे दिसून आले व ती खंडे पूर्वी कोणत्या तरी रीतीने सलग जोडली गेली असली पाहिजेत या कल्पनेला पुष्टी मिळाली. दगडी कोळसा असणाऱ्या

अनुक्रमणिका





थेट युरोपातील खडकांसारखेच दगडी कोळसा असणारे खडक उत्तर अमेरिकेत आहेत असे दिसून आल्यावर अँटोनिओ स्नायडर याने "सृष्टीच्या निर्मितीच्या कोड्याचा उलगडा" या नावाचे एक पुस्तक पॅरिस येथे १८५८ साली प्रसिद्ध केले होते. अमेरिकेची खंडे यूरोप व आफ्रिका यांना सलग जोडलेली होती व मागाहून ती एकमेकांपासून दूर गेली असे स्नायडरचे म्हणणे होते. त्याच्या पुस्तकातील नकाशावरून काढलेले नकाशे आ. १ मध्ये दिलेले आहेत. ते नकाशे जे. एच. पेप्पर याच्या प्लेबुक ऑफ मेटल्स नावाच्या सामान्य वाचकासाठी प्रसिद्ध होणाऱ्या पण अतिशय मनोरंजक अशा लंडन येथील मासिकात १८६१ साली प्रसिद्ध झाले होते. पण स्नायडरची कल्पना त्या काळी मान्य होण्यासारखी नव्हती. तिच्याकडे कोणी लक्ष दिले नाही व लवकरच ती पार विसरली गेली.

पर्वत, मैदाने, दऱ्या इत्यादी आपणास दिसणारी भूमिस्वरूपे चिरकाल टिकणारी आहेत व महासागरांची व खंडांच्या जमिनींची आजच्या सारखी वाटणी पूर्वापार चालत आलेली आहे अशा सर्वसामान्य कल्पना असतात. जमिनींचे काही भाग समुद्रात बुडणे किंवा सागरांच्या तळाचे काही भाग उचलले जाऊन त्यांच्या जमिनी होणे अशा सारखे फेरफार झालेले आहेत हे कित्येक भूवैज्ञानिकांच्या लक्षात आले होते; पण त्या फेरफारांचे मान अल्प असून महासागरांचे तळ व खंडाच्या जमिनी ही सारतः मूळ जागीच टिकून राहिलेली असून भूगोलाचा सांगाडा हा अतिप्राचीन कालापासून स्थूल मानाने तसाच टिकून राहिलेला आहे असे मत डेना या भूवैज्ञानिकाने १८४६ साली प्रसिद्ध केले व ते बहुसंख्य वैज्ञानिकांस मान्य झाले होते व अद्यापिही पुष्कळास मान्य आहे.

उत्तर अमेरिका, यूरोप व आशिया यांच्या उत्तरेकडील भागात कित्येक सारख्याच जातींचे सस्तन व इतर प्राणी आहेत. महासागर ओलांडून ते एका खंडातून दुसऱ्यात कसे जाऊ शकले? भारताच्या द्वीपकल्पातील व मादागास्करातील कित्येक पक्षी, सर्प, पाली, कासवे इत्यादी सरीसृप, गोगलगाई, गोड्या पाण्यातील मासे व शंख-शिंपाधारी प्राणी तसेच भारताच्या द्वीपकल्पातील व आफ्रिकेच्या उष्णकटिबंधी प्रदेशातील कित्येक वनस्पती ही सारखीच आहेत. ती जमिनीवरून एका खंडातून दुसऱ्यात गेली असणे शक्य नाही. आफ्रिकेच्या सहारा वाळवंटाच्या उत्तरेकडील भागात तसे जीव नाहीत. मधला महासागर ओलांडूनही ते एका प्रदेशातून दुसऱ्यात जाणे शक्य नाही. मग ते कसे गेले? सारांश, डेनाचे मत मान्य करून जमिनीवरील कित्येक वनस्पतींच्या व प्राण्यांच्या भौगोलिक वाटणीचा खुलासा करता येत नाही, व ही गोष्ट एडवर्ड फॉर्बिस याने डेनाचे मत प्रसिद्ध झाले त्याच साली निदर्शनास आणून दिली होती.

आजच्या जीवांच्या वाटणीचा उलगडा पुढील दोन रीतींने करता येणे शक्य आहे:-

(१) सारखेच जीव प्रकार असणारे वर उल्लेख केल्यासारखे देश पूर्वी कोणत्या तरी जमिनीने जोडले गेले असावेत व पुढे त्यांना जोडणारी जमीन खचून सागरात बुडाली असावी. उदाहरणार्थ भारताचे द्वीपकल्प व आफ्रिका यांना जोडणाऱ्या जमिनीचा पट्टा पूर्वी होता व तो नंतर हिंदी महासागरात बुडाला. (२) वर उल्लेख केल्यासारखे देश पूर्वी एकमेकास सलग चिकटलेले असावेत व कालांतराने एकमेकापासून दूर गेले असावेत. अशा घटनेला खंडविप्लव म्हणतात.

खंडविप्लव म्हणजे पृथ्वीच्या खंडांची कर्णधार नसलेल्या नावेसारखी गती. खंडे भक्कम, निश्चल नसून पाण्यावर तरंगणाऱ्या लाकडी तराफ्यासारखी आहेत. एकमेकास चिकटून असलेले लाकडी तराफे पाण्यावर तरंगत असावेत व कालांतराने ते यदृच्छया वाहावत एकमेकांपासून दूर जावेत त्याप्रमाणे आजची खंडे प्रारंभी सलग जुळलेली होती व नंतर ती अलग झाली असे दुसऱ्या कल्पनेचे सार आहे.

गतकालीन जीवांची वाटणी : नदीनाल्याबरोबर वाहात आलेला काही गाळ डोंगराच्या पायथ्याशी





नदीकाठच्या मैदानात किंवा एखाद्या तळ्यात साचविला जात असलेला आपण पाहातो. त्या गाळात माती, वाळू, गोटे अशा पदार्थांशिवाय जमिनीवरील किंवा गोड्या पाण्यातील जीवांच्या शरीरांचे, शंख, शिंपा, हाडे, पाने काटक्या यां-सारखे काही भागही कमी अधिक संख्येने असतात. असा गाळ साचण्याची क्रिया गेली कित्येक कोटी वर्षे होत आलेली आहे. पूर्वीच्या निरनिराळ्या युगात जमिनीवरील गाळ साचून तयार झालेले खडक सर्व खंडात आढळतात. त्यापैकी कित्येकात गाळाबरोबर साचविल्या गेलेल्या जीवांच्या शरीराचे काही अवशेष म्हणजे जीवाश्म असतात. त्यांचे अध्ययन करून गतकालीन जमिनीवर किंवा गोड्या पाण्यात राहाणाऱ्या जीवांची माहिती व निरनिराळ्या देशातील खडकात आढळणाऱ्या जीवाश्मांवरून त्या जीवांच्या भौगोलिक प्रसाराची माहिती मिळते. गाळात पुरल्या गेलेल्या जैव पदार्थाच्या, रासायनिक संघटनात कमी अधिक फेरफार होणे शक्य असते. वनस्पतीं-पासून दगडी कोळशासारखा पदार्थ तयार होतो. वनस्पतींची दाटी असलेल्या दलदलीत त्यांचा पालापाचोळा व इतर भाग साचून तयार झालेल्या जाड राशी गाळाखाली पुरल्या गेल्या व परि-स्थिती अनुकूल असली तर त्या राशींपासून दगडी कोळशाचे थर तयार होतात.

गोंडवनी खडक : कित्येक कोटी वर्षांपूर्वी जमिनीवर गाळ साचून तयार झालेल्या खडकांच्या प्रचंड राशी भारताच्या द्वीपकल्पात मुख्यतः गोदावरी, महानदी व दामोदर या नद्यांच्या खोऱ्यात सापडतात. गोंडांचे राज्य पूर्वी असे त्या प्रदेशात ह्या खडकांचे आदर्श नमुने सापडत असल्यामुळे त्यांच्या गटाला गोंडवनी संघ असे नाव दिले गेले. या संघाचे सर्वात जुने म्हणजे तळाशी असलेले खडक, लहान-मोठे धोंडे व माती यांच्या मिश्रणाचे आहेत. ते हिमनद्यांनी आणून टाकलेल्या पदार्थांचे आहेत, असा शोध १८५६ साली डब्ल्यू. टी. व एच. एफ्. ब्लॅन्फोर्ड व डब्ल्यू. थिओबाल्ड यांनी लावला. अशा खडकांना गोलाश्मसंस्तर म्हणतात. त्यांच्यानंतर तयार झालेले त्या संघाचे खडक वाहत्या पाण्याने आणून टाकलेल्या गाळांचे आहेत. गोला-श्मसंस्तराच्या मागोमाग तयार झालेल्या वाळू-मातीच्या खडकात दगडी कोळशाचे थर तयार झाले. त्या थरात ते तयार झाले त्या कालातल्या वनस्पतींचे जीवाश्म सापडतात. भारतात खणला जाणारा बहुतेक सर्व दगडी कोळसा याच खडकातून काढला जातो. या खडकातील बहुसंख्य जीवाश्म निर्वंश अशा बीजीनेच्यांच्या गटातील वनस्पतींचे असून त्यांच्यापैकी मुख्य म्हणजे जिभे-सारखा आकार असणाऱ्या पानांचे होत. त्यांना, म्हणजे त्यांच्या मूळ वनस्पतींना, ग्लॉसोप्टेरिस म्हणतात. ग्लॉसोप्टेरिस व तिच्या जोडीने आढळणारे इतर वनस्पती-जीवाश्म मिळून होणाऱ्या वनस्पतींच्या गटाला ग्लॉसोप्टेरिस वनश्री म्हणतात.

भारतातील गोंडवनी खडकांचा शोध लागल्या-नंतर लवकरच त्यांच्याच सारखे व त्यांच्याच कालातले खडक ऑस्ट्रेलियात, मादागास्करात, दक्षिण व मध्य आफ्रिकेत व फॉकलंड बेटात असल्याचे आढळून आले. त्या सर्वांतील सर्वात जुने खडक तालचेरी गोलाश्म-संस्तरासारखे असून त्यांच्या पाठोपाठ तयार झालेल्या वाळूमातीच्या खडकात दगडी कोळशाचे पुष्कळ थर व ग्लॉसोप्टेरिस वनश्रींचे जीवाश्म आढळतात. अंटार्क्टिकाचा पुष्कळसा भाग बर्फाच्छादित आहे. त्याच्या खडकांविषयी विशेषशी माहिती नाही. पण दक्षिण ध्रुवापासून ५०० किलो-मीटरांपेक्षा दूर नसलेल्या खडकात ग्लॉसोप्टेरिस वनश्रीचे जीवाश्म सापडलेले आहेत.

गोंडवन भूमी : गोंडवनी खडक तयार झाले त्या काळी दक्षिण गोलार्धातील सर्व जमिनींवर व भारताच्या द्वीपकल्पात ग्लॉसोप्टेरिस वनश्री पसरलेली होती असे जीवाश्मांच्या प्रसारावरून कळून येते. त्याच कालात तयार झालेल्या उत्तर गोलार्धातल्या खडकात अगदी वेगळ्या वनस्पतींचे जीवाश्म आढळतात. काही थोडे अपवाद वगळले तर उत्तरेकडील खंडात ग्लॉसोप्टेरिस वनश्रीचे जीवाश्म सापडत नाहीत, ती वनश्री उत्तरेकडील खंडातून किंवा त्यांच्या वाटेने दक्षिणेस गेलेली नाही. ही खंडे त्या कालीही



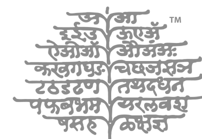


आजच्या प्रमाणे महासागरांनी अलग झालेली होती असे धरून चालले तर जमिनीवर वाढणाऱ्या या वनस्पती महासागर ओलांडून त्या सर्वांवर कशा पसरल्या असा प्रश्न उद्भवतो. त्याचा खुलासा करण्यासाठी, १८८५ साली एडुआर्ड स्वेस या ऑस्ट्रीयन भूवैज्ञानिकाने असे सुचवले होते की त्या काळी दक्षिण गोलार्धात महासागर नव्हते. त्या गोलार्धाचा बहुतेक सर्व भाग जमीन असून त्या जमिनीचा एक फाटा भारताच्या द्वीपकल्पाला जोडला गेला होता. त्या विस्तीर्ण जमिनीला स्वेसने गोंडवन भूमी असे नाव दिले. काही कालाने गोंडवन भूमी भंग पावली व तिचे काही भाग खचून खाली गेले. खचलेल्या भागांच्या जागी महासागर आले व न खचलेले भाग म्हणजे दक्षिण गोलार्धातील आजची खंडे होत. पण ह्या कल्पनेतील दोष लवकरच कळून आले. अगदी साधी गोष्ट म्हणजे दक्षिण गोलार्धात असे विस्तृत खंड असताना, तेथे आता जे महासागर आहेत त्यांचे पाणी अर्थात उत्तर गोलार्धात राहिले असले पाहिजे व त्याची भर पडल्यावर उत्तर गोलार्धात जमीनच उरली नसती. विस्तीर्ण जमिनी खचून महासागरात बुडाल्या असे मानण्यात इतर अनेक अडचणी आहेत म्हणून वर उल्लेख केलेल्या खंडांना जोडणारे, जमिनीचे चिंचोळे पट्टे किंवा भूसेतु पूर्वी असत व ते पाण्यात बुडाले असे सुचविण्यात आले. पण ती सूचनाही समाधानकारक ठरली नाही. स्वेसची कल्पना प्रसिद्ध झाल्यानंतर काही वर्षांनी असे दिसून आले की, खंडे ही सापेक्षतः हलक्या खडकांची बनलेली असून ती अधिक भारी खडकांच्या थरावर बसलेली आहेत. उलट, महासागरांच्या तळाचे खडक भारी आहेत व त्यांच्या सारख्याच भारी खडकांचा थर खंडाच्या जमिनीखाली पसरलेला आहे. पाण्यावर लाकडाचे तराफे किंवा बर्फाचे तुकडे तरंगत असावेत त्याप्रमाणे खंडाच्या जमिनी अधिक भारी थरावर तरंगत असल्याप्रमाणे आहेत. (खंडाच्या खालचा थर द्रव नसून घनच आहे.) बर्फाचा तुकडा मोठा किंवा लहान असो काही कारणाने मुद्दाम बुडविला गेल्याशिवाय पाण्यात बुडणार नाही. म्हणून जमिनीचे चिंचोळे पट्टेसुद्धा खचून खाली जाणे अशक्य आहे. त्यानंतरच्या कालात महासागरांच्या तळांची पाहणी होत राहून त्यांच्याविषयी पुष्कळच अधिक माहिती मिळालेली आहे. पण त्या पाहणीत विस्तीर्ण खंडे किंवा खंडांना जोडणाऱ्या जमिनींचे चिंचोळे पट्टे खचून महासागरांच्या तळाशी गेलेले आहेत असे दाखविणारा कोणताही पुरावा मिळालेला नाही.

गोंडवन कालातील जलवायुमानाची विलक्षण वाटणी : गोंडवनी खडकांपासून उद्भवणारे आणखी एक कोडे म्हणजे जलवायुमानाच्या वाटणीविषयीचे होय. भारताच्या द्वीपकल्पातील व दक्षिण गोलार्धातील गोलाश्म-संस्तर वाहात्या हिमबर्फाने आणून टाकलेल्या दगडमातीचे आहेत. ते तयार झाले त्याकाळी वरील सर्व प्रदेशांचे जलवायुमान शीत असले पाहिजे व त्यांच्या जमिनीचा बराचसा भाग हिमबर्फाने झाकला गेला असला पाहिजे. त्याच काळी उत्तर गोलार्धातील (भारताखेरीज) जमिनींचे जलवायुमान उबदार व दमट होते असे त्यांच्या खडकांवरून व खडकातल्या वनस्पति जीवाश्मांवरून व दगडी कोळशांवरून दिसून येते. खंडांची त्या कालातली स्थाने आजच्या सारखीच होती असे गृहीत धरले तर दक्षिण गोलार्धात शीत व उत्तर गोलार्धात उबदार अशी जलवायुमानाची वाटणी कशी होऊ शकली याचा उलगडा होत नाही.

अटलांटिकच्या दोन्ही बाजूंकडील खंडातल्या गतकालीन जीवांमधील साम्ये : पूर्वीच्या निरनिराळ्या कल्पातल्या जमिनीवरील वनस्पतींचे व प्राण्यांचे सारखेच जीवाश्म असलेले खडक अटलांटिकच्या दोन्ही बाजूकडील खंडात सापडतात. कार्बोनिफेरस कालीन दगडी कोळसा असलेल्या युरोपातल्या व उत्तर अमेरिकेतल्या खडकांतले बहुतेक सर्व वनस्पति जीवाश्म अगदी थेट एकसारखेच आहेत हे १८५५ च्या पूर्वीच कळून आले होते. त्यानंतरच्या कालात इतर खंडाविषयी माहिती मिळत गेल्यावर अशा प्रकारची इतर पुष्कळ उदाहरणे मिळाली व महासागर व खंडे चिरस्थायी आहेत असे मानून गत कालीन जीवांच्या वाटणीचा खुलासा करता येत नाही हे स्पष्ट झाले.

भौगोलिक स्वरूपातील साम्ये : अटलांटिकच्या पूर्व व पश्चिम किनारा रेषांच्या जुळतेपणाचा उल्लेख व त्यावरून सुचणाऱ्या विप्लव कल्पनेचा उल्लेख





प्रारंभीच केला आहे. त्याशिवाय इतर भौगोलिक साम्ये त्यांच्यात दिसून येतात. अटलांटिकच्या दोन्ही किनाऱ्यावरील खंडात निरनिराळ्या कल्पात तयार झालेल्या पर्वत रांगा आहेत. त्यांच्या दिशा किनाऱ्याशी बराच कोण करून असलेल्या आढळतात. अटलांटिक किनाऱ्याने त्या रांगा जणू छाटल्या गेल्यासारख्या दिसतात. ही खंडे सरकवून एकत्र जुळविली तर एका बाजूच्या खंडातील रांगा त्यांच्याशी तुल्य अशा दुसऱ्या बाजूच्या खंडातील रांगांशी जोडल्या गेलेल्या दिसतात. (उदाहरणार्थ स्कँडिनेव्हियातून व पश्चिम युरोपातून ब्रिटिश बेटांतून गेलेल्या रांगा उत्तर अमेरिकेच्या पूर्व किनाऱ्यावरील रांगांच्या टोकाशी व दक्षिण युरोपातून व स्पेनमधून अटलांटिकच्या पूर्व किनाऱ्यापर्यंत गेलेल्या रांगा मध्य अमेरिकेतील रांगांच्या अटलांटिकच्या पश्चिम किनाऱ्याशी पोचणाऱ्या टोकांशी जोडल्या जातात.) या गोष्टींवरूनही खंड विप्लव झाल्याची शंका येते.

खंड विप्लव : पाण्यावर तरंगणारे बर्फाचे तुकडे खचून पाण्यात बुडणे शक्य नाही. पण ते आडव्या दिशेने सरकणे शक्य आहे. त्याचप्रमाणे खंडे किंवा भूसेतु खचून खाली जाणे शक्य नसले तरी आडव्या दिशेने सरकणे शक्य आहे व तसे झाले तर पूर्वी सलग जोडलेली खंडे एकमेकांपासून अलग होणे शक्य आहे. खंडे मूळच्या जागीच राहिलेली आहेत असे मानून आजच्या किंवा गतकालीन जीवांच्या प्रसारांचा व गतकालातील जलवायुमानाच्या वाटणीचा व वर उल्लेख केल्यासारख्या भौगोलिक साम्यांचा उलगडा होत नाही. पण खंडे सरकलेली आहेत हे मान्य केले तर त्या सर्वांचा उलगडा होतो.

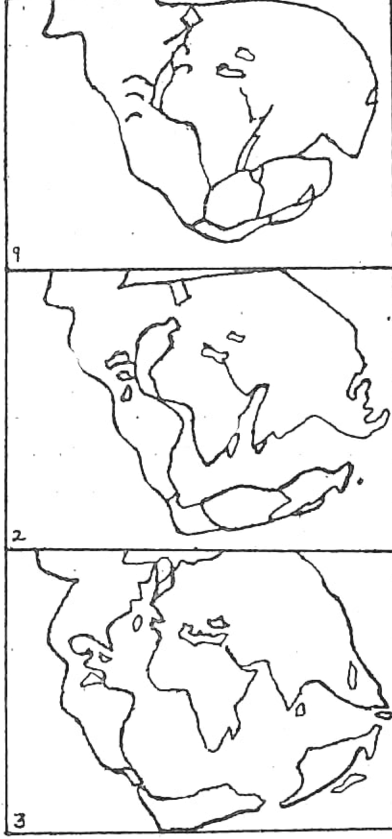
वेगेनरची कल्पना : १८५५ साली स्नायडरची कल्पना प्रसिद्ध झाल्यावर बऱ्याच वर्षांनी, १९०८ साली ए. बी. टेलर या अमेरिकनाने खंड विप्लवाची एक कल्पना सुचविली होती. पण तिच्याकडेही कोणाचे लक्ष गेले नाही. १९१० साली जर्मनीतील आल्फ्रेड वेगेनर याचा खंडविप्लवाविषयीचा ग्रंथ प्रसिद्ध होईपर्यंत त्या विषयाकडे कोणाचेही लक्ष गेले नव्हते. वेगेनर हा वातावरणविज्ञानी होता. पण त्याने अतिशय परिश्रम करून भूविज्ञान, भूगोल व इतर विज्ञानातील मिळू शकली ती सर्व माहिती गोळा केली व तिच्यावरून खंडविप्लव झाला असला पाहिजे असा निष्कर्ष काढला व खंडविप्लवाने वर उल्लेख केलेल्या प्रश्नांचा कसा उलगडा होतो हे दाखवून दिले. त्याच्या कल्पनेचे सार असे की आजची सर्व खंडे एकत्र जुळून तयार झालेली, प्रचंड विस्ताराची एकच भूमी कार्बानिफेरस कल्पात (सुमारे पस्तीस कोटी वर्षापूर्वी) असे. ती भंग पावून तिचे तुकडे झाले. ते तुकडे म्हणजे आजची खंडे निरनिराळ्या दिशेने वाहात गेली व कालांतराने त्याना आजची स्थाने प्राप्त झाली (आकृती २ पहा). त्या पहिल्या भूमीचा दक्षिण ध्रुवाभोवतालचा व बव्हंशी शीत प्रदेशात असलेला जो भाग होता त्यांच्या तुकड्यांपासून दक्षिणेतील खंडे व भारताचे द्वीपकल्प ही तयार झाली. ही खंडे एकत्र जुळलेली असताना त्यांच्यावर हिमबर्फाने आणून टाकलेला दगडी चुरा व त्यानंतर ग्लॉसोप्टेरिसाचे अवशेष व दगडी कोळस असणारे गाळांचे थर साचले. कार्बोनिफेरस कालातील दगडी कोळसा असणारे जे प्रदेश आता उत्तर गोलार्धात आहेत ते त्याच काळी उष्ण कटिबंधात असत. सारांश, या कल्पनेने गोंडवन कालाच्या प्रारंभीच्या कालातील जलवायुमानाच्या वाटणीचा, वनस्पतींच्या प्रसाराचा व अटलांटिकच्या दोन्ही बाजूच्या खंडातील वर उल्लेख केलेल्या साम्यांचा उलगडा होतो.

खंडांची व ध्रुवांचीही स्थाने बदललेली आहेत व आजच्या दक्षिण आफ्रिकेच्या दक्षिण किनाऱ्याच्या किंचित पूर्वेस कार्बानिफेरस कालातील दक्षिण ध्रुव होता असे वेगेनरचे म्हणणे होते. प्रारंभीची विस्तीर्ण भमी भंग पावल्यावर तिचे तुकडे दक्षिण ध्रुव प्रदेशातून दूर ढकलले जाण्याला आवश्यक ती प्रेरणा (शक्ती) कशी मिळाली याची स्पष्टीकरणेही वेगेनरने दिली होती. त्याने सुचविलेल्या प्रेरणा काल्पनिक नसून खऱ्या आहेत पण त्या अत्यंत दुर्बल आहेत व विप्लव घडविण्यास पुरेशा नाहीत, व खंडविप्लवास आवश्यक तेवढी प्रेरणा पुरवू शकेल अशी कोणतीच प्रक्रिया निसर्गात आढळत नाही, हे वेगेनरची (किंवा खंड विप्लवाची कोणतीही) कल्पना मान्य न होण्याचे मुख्य कारण आहे.

वेगेनेरचा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतरच्या कालात भूवैज्ञानिक माहितीत पुष्कळच भर पडलेली आहे.







आकृती २
वेगेनेरची कल्पना

१. कार्बोनिफेरस काली, सुमारे पस्तीस कोटी वर्षांपूर्वी.

२. सुमारे सहा कोटी वर्षांपूर्वी.

३. सुमारे एक कोटी वर्षांपूर्वी.

विशेषत: दू त्वा याने (१९३७) व नंतर इतरांनी (१९६१) मिळविलेल्या माहितीवरून अटलांटिकच्या दोन्ही बाजूंच्या खंडाच्या खडकात, जीवाश्मात व भूवैज्ञानिक घडामोडीत आश्चर्यकारक साम्ये आहेत याविषयी शंका उरलेली नाही, मग ती कोणत्याही कारणाने उद्भवलेली असोत. उदाहरणार्थ, नदीच्या मुखाजवळच्या त्रिकोण भूमीतील तळचात गाळ साचून पर्मियन-कालात तयार झालेल्या दक्षिण आफ्रिकेतील व ब्राझिलातील खडकात मेसोसॉरस नावाच्या गोड्या किंवा खाऱ्या पाण्यात राहाणाऱ्या सरीसृपाचे जीवाश्म आढळतात. ते प्राणी महासागर ओलांडून पलीकडील खंडात जाणे अशक्य होते व इतर कोठेही त्यांचे जीवाश्म सापडलेले नाहीत. त्या काळी आफ्रिका व दक्षिण अमेरिका यांच्यात निकट संबंध असावेत असे या जीवाश्मांच्या वाटणीवरून सूचित होते.

वेगेनेरची कल्पना प्रसिद्ध झाली तेव्हा तिच्यावर कडाडून हल्ले झाले व ती विचारात घेण्याच्या सुद्धा लायकीची नाही असे कित्येकांचे मत होते. पण त्यानंतरच्या कालात वर उल्लेख केल्यासारखी, व आता अलग असलेल्या खंडात पूर्वी निकट संबंध असावेत असे सुचविणारी पुष्कळच अधिक उदाहरणे मिळाली.

सैंधवाचे साठे : सागराचे पाणी आटून तयार झालेल्या सैंधवाचे व इतर लवणांचे गतकालीन (पर्मियन कालीन) प्रचंड साठे युरोपात व उत्तर अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांच्या दक्षिण पट्टचात आहेत. असे साठे तयार होण्यासाठी जलवायुमान रूक्ष व उष्ण असावे लागते. हे साठे आहेत त्या कटिबंधात, विषुववृत्ताच्या उत्तरेस चाळीसाहून अधिक अंशावर असलेल्या पट्टचात असे जलवायुमान कसे असू शकले हे कोडेच आहे. याहीपेक्षा विलक्षण

अनुक्रमणिका

म्हणजे विषुवाच्या उत्तरेस ७५ ते ७८ अंशावर असलेल्या कॅनडाच्या इलिझाबेथ बेटातही सैंधवाचे काही (वर उल्लेख केलेल्या यूरोपातील व उत्तर अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानातील साठ्यांपेक्षा पुष्कळ जुने) साठे सापडलेले आहेत. खंडविप्लवाने वरील सर्व साठ्यांचा उलगडा होतो.

पुराचुंबकत्व : सुमारे वीस वर्षांपूर्वी उपलब्ध झालेली एक नवीनच, पुराचुंबकत्वमापनाची पद्धती वापरून जी माहिती मिळालेली आहे ती विस्मयकारक असून खंड-विप्लव किंवा ध्रुवांचे स्थानांतर घडून येणे असंभवनीय नाही व वेगेनेरने दिलेली कारणे यथातथ्य व पुरेशी नसली तरी त्याच्या कल्पनेत तथ्य असावे असे वैज्ञानिकास आता वाटू लागले आहे.

भूचुंबकीय पुरावे : बहुतेक खडकात काही लोही, चुंबकीय खनिजे लेशमात्र प्रमाणात असतात व त्यांच्यामुळे त्या खडकांना चुंबकत्व प्राप्त झालेले असते. मागाहून काही विक्षोभ घडून आला नाही तर अग्निज किंवा गाळाचे खडक तयार होत असताना त्यांना जे चुंबकत्व प्राप्त होते त्याची दिशा तशीच टिकून राहाते, बदलत नाही.

पृथ्वीच्या परिभ्रमणाच्या आसाला जवळ जवळ समांतर असा रेखीय चुंबक पृथ्वीच्या मध्याशी जणू ठेवलेला असावा असा आता आढळून येणारा परिणाम पृथ्वीवरील चुंबकीय क्षेत्रामुळे होतो असे मानले जाते. हे खरे असेल तर पूर्वीच्या खडकांच्या चुंबकत्वाची दिशा मोजून त्यांच्या कालातल्या चुंबकत्वाची दिशा ठरविता येईल. पृथ्वीच्या निरनिराळ्या भागातील शेकडो खडकांच्या चुंबकीय दिशेची मोजणी गेल्या सुमारे वीस वर्षात झालेली आहे. सापेक्षतः अलीकडील कालात पृथ्वीच्या चुंबकीय क्षेत्राच्या दिशेत म्हणण्यासारखे फेरफार झालेले नाहीत असे या कालातल्या खडकांच्या चुंबकीय दिशेवरून कळून येते. पण त्यांच्या आधीच्या खडकांच्या चुंबकत्वाच्या दिशा मात्र आताच्या चुंबकीय क्षेत्राशी जुळत नाहीत. पृथ्वीचे चुंबकीय क्षेत्र पूर्वीच्या काळातही सरासरीने आजच्याहून विशेषसे भिन्न नव्हते असे गृहीत धरले तर खंडांची पूर्वीच्या कालातली स्थाने आजच्यापेक्षा वेगळी होती (म्हणजे खंडविप्लव झाला असला पाहिजे) असा निष्कर्ष निघतो. (सुमारे सात कोटि वर्षापूर्वी भारताचे द्वीपकल्प मकरवृत्ताच्या दक्षिणेस असावे असे चुंबकत्व मापनावरून दिसते.) परंतु पृथ्वीच्या चुंबकत्वाविषयीचे आपले अध्ययन पुरेसा काल झालेले नाही व वरील निष्कर्ष सिद्ध झाला आहे असे म्हणता येणार नाही.

पृथ्वी प्रसरण पावत आहे काय ? : पृथ्वीचा अंतर्भाग निवत आहे व पृथ्वी संकोच पावत आहे अशी कल्पना गेली सुमारे दीडशे वर्षे चालत आलेली आहे. पण पृथ्वीच्या इतिहासातील घटनांचे व तिच्या पृष्ठीय स्वरूपांच्या निर्मितीचे स्पष्टीकरण या कल्पनेच्या आधारे करता येत नाही. पृथ्वीचा अंतर्भाग संकोच पावत नसून प्रसरण पावत असला पाहिजे अशा सुमारे पस्तीस वर्षांपूर्वी सुचविण्यात आलेल्या कल्पनेकडे गेली काही वर्षे बरेच लक्ष दिले जात आहे. पृथ्वीचा अंतर्भाग हळुहळू फुगत राहिला तर तिच्या आद्य कवचाला प्रथम भेगा पडतील व भेगा पडण्यामुळे तयार झालेले तुकडे पुढे एकमेकापासून दूर सरकतील व खंड विप्लव होऊ शकेल.

गतकालीन जीवांची व जलवायुमानाची वाटणी, भूवैज्ञानिक इतिहासातील व भौगोलिक स्वरूपातील साम्ये, गतकालीन खडकात अश्मीभूत होऊन राहिलेले चुंबकत्व इत्यादींच्या पुराव्यावरून खंडविप्लव झाला असावा असे सूचित होते व खंडविप्लवाशिवाय इतर कोणत्याही कल्पनेने वरील गोष्टींचा उलगडा होत नाही. परंतु खंडविप्लवाला आवश्यक त्या शक्तीचा पुरवठा कसा होतो हे कळलेले नाही व ते शोधून काढण्याचे व निरनिराळ्या गत कल्पात खंडांची स्थाने अनुक्रमे कसकशी होती ते शोधून काढण्याचे प्रयत्न चालू आहेत.

श्री. सेतुमाधवराव पगडी

शहाजीच्या हालचाली आणि शिवजन्मकाल (उत्तरार्ध)

मोगलांच्या हालचाली

इ. स. १६२८ च्या अखेरीस बीडवरचा ताबा घेऊन खानजमान हा बुऱ्हाणपुरास परतला. पुढे मार्च १६२९ मध्ये त्याची बदली होऊन त्याच्या जागी दक्षिणचा सुभेदार म्हणून इरादतखान याची नेमणूक झाली. बालाघाटचे महाल आणि बीडचा किल्ला ही स्थळे मोगलांच्या ताब्यात आल्यामुळे १६२९ च्या नोव्हेंबरपर्यंत मोगलांनी निजामशाही-विरुद्ध काही हालचाल केली नाही. १६२९ च्या नोव्हेंबर महिन्यात खानजहान लोदी हा शहाजहान-विरुद्ध बंड करून दौलताबादेस निजामशहाला येऊन मिळाला. त्यानंतर शहाजहान हा डिसेंबर मध्ये आग्र्याहून निघाला तो फेब्रुवारी १६३० मध्ये बुऱ्हाण-पुरास आला. तेवीस फेब्रुवारीला त्याने तीन सैन्ये तयार केली आणि त्यांना निजामशहा आणि बंडखोर खानजहान लोदी (दर्याखान एकोणतीस मार्च पर्यंत बंडखोर बनला नव्हता) यांच्याविरुद्ध पाठविले. म्हणजे मोगलांची मोहीम मार्च १६३० च्या पुढे सुरू झाली. त्या मोहिमेचा तपशील पाहिला तर नोव्हेंबर १६३० पर्यंत मोगलांच्या कोणत्याच सैन्यात शहाजी दिसून येत नाही. त्यामुळे नोव्हेंबर १६२९ मध्ये शहाजी मोगलांना मिळाला हे विधान बरोबर ठरत नाही.

मोहिमेचा तपशील (पान २९३ पासून)

तेवीस फेब्रुवारी १६३० (बीस रजब १०३९ हिज्री) रोजी शहाजहान बादशहाने दक्षिणी सर-दारांना मन्सबी आणि बक्षिसेही दिली. याकूतखान हबशी याला सोन्याचे कडे , तलवार, माळ, आणि एक लाख रुपये, खेळोजी भोसले याला पन्नास हजार रुपये, मालोजी हा पंचहजारी सरदार होता, त्याला आणि उदाजीराम याला प्रत्येकी चाळीस हजार रुपये, आतिशखान याला पंचवीस हजार रुपये. त्याचदिवशी शहाजहानने तीन सैन्ये तयार केली (तेवीस फेब्रुवारी १६३०), दक्षिणचा सुभेदार इरादतखान (याला पुढे त्याच दिवशी निरोप देताना आजमखान ही पदवी देण्यात आली तिचा उल्लेख पुढे येईल), याजकडे एक सैन्य, सूरजसिंग याचा मुलगा गजसिंग याजकडे एक सैन्य आणि शायिस्तेखान याजकडे एक सैन्य. ही सैन्यें बीस रजब (तेवीस फेब्रुवारी १६३०) रोजी असीर गडाहून बालाघाटाकडे शहाजहानने पाठविली.

(१) इरादतखानाबरोबर पुढील सरदार देण्यात आले :– (१) झुंझारसिंग बुंदेला (२) रिजवानखान मशहदी (३) इस्लामखान फतेहपुरीचा मुलगा इक्रामखान, (४) नूरुद्दीन कुली, (५) रावदूदा चंद्रावत (६) माधवसिंग कछवाहा याचा मुलगा सत्रसाल (७) करमसी राठोड (८) अहमदखान नियाजी (९) राजा द्वारकादास कछवाहा (१०) बलभद्र शेखावत (११) सय्यद यूसुफ खानाचा जावई मीर अब्दुल्ला (१२) जैनखान कोका याचा मुलगा मुगलखान (१३) श्यामसिंग शिसोदिया (१४) राजा गिरधर (१५) इरादतखानाचा मुलगा मुल्तफतखान (१६) इहतिमामखान (१७) राय मनोहरचा नातू मलूकचंद (१८) रामचंद हाडा (१९) जगन्नाथ राठोड (२०) मुकुंददास (२१) जाइन (हे जाधवराव नव्हत) (२२) उदय-सिंग राठोड.

दक्षिणी सरदार (१) याकूतखान हबशी (२) खेळोजी, (३) मन्हाजी, मालोजी भोसल्याचा भाऊ (४) याकूतखानाचा मुलगा फखरुलमुल्क (५) परसोजी भोसले (६) यसवीखान जेरिया आणि इतर. हे सैन्य वीस हजाराचे होते.

(२) राजा गजसिंहाच्या बरोबर :– (१) नुसरत-खान (२) बहादुरखान रोहिला (३) राजा विठ्ठलदास (४) अनेराय बदगूजर (५) राजा मनरुप कछवाहा (६) जान निसारखान (७) रावल

अनुक्रमणिका





म्हणजे विषुवाच्या उत्तरेस ७५ ते ७८ अंशावर असलेल्या कॅनडाच्या इलिझाबेथ बेटातही सैंधवाचे काही (वर उल्लेख केलेल्या यूरोपातील व उत्तर अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानातील साठ्यांपेक्षा पुष्कळ जुने) साठे सापडलेले आहेत. खंडविप्लवाने वरील सर्व साठ्यांचा उलगडा होतो.

पुराचुंबकत्व : सुमारे वीस वर्षांपूर्वी उपलब्ध झालेली एक नवीनच, पुराचुंबकत्वमापनाची पद्धती वापरून जी माहिती मिळालेली आहे ती विस्मयकारक असून खंड-विप्लव किंवा ध्रुवांचे स्थानांतर घडून येणे असंभवनीय नाही व वेगेनेरने दिलेली कारणे यथातथ्य व पुरेशी नसली तरी त्याच्या कल्पनेत तथ्य असावे असे वैज्ञानिकास आता वाटू लागले आहे.

भूचुंबकीय पुरावे : बहुतेक खडकात काही लोही, चुंबकीय खनिजे लेशमात्र प्रमाणात असतात व त्यांच्यामुळे त्या खडकांना चुंबकत्व प्राप्त झालेले असते. मागाहून काही विक्षोभ घडून आला नाही तर अग्निज किंवा गाळाचे खडक तयार होत असताना त्यांना जे चुंबकत्व प्राप्त होते त्याची दिशा तशीच टिकून राहाते, बदलत नाही.

पृथ्वीच्या परिभ्रमणाच्या आसाला जवळ जवळ समांतर असा रेखीय चुंबक पृथ्वीच्या मध्याशी जणू ठेवलेला असावा असा आता आढळून येणारा परिणाम पृथ्वीवरील चुंबकीय क्षेत्रामुळे होतो असे मानले जाते. हे खरे असेल तर पूर्वीच्या खडकांच्या चुंबकत्वाची दिशा मोजून त्यांच्या कालातल्या चुंबकत्वाची दिशा ठरविता येईल. पृथ्वीच्या निरनिराळ्या भागातील शेकडो खडकांच्या चुंबकीय दिशेची मोजणी गेल्या सुमारे वीस वर्षांत झालेली आहे. सापेक्षतः अलीकडील कालात पृथ्वीच्या चुंबकीय क्षेत्राच्या दिशेत म्हणण्यासारखे फेरफार झालेले नाहीत असे या कालातल्या खडकांच्या चुंबकीय दिशेवरून कळून येते. पण त्यांच्या आधीच्या खडकांच्या चुंबकत्वाच्या दिशा मात्र आताच्या चुंबकीय क्षेत्राशी जुळत नाहीत. पृथ्वीचे चुंबकीय क्षेत्र पूर्वीच्या काळातही सरासरीने आजच्याहून विशेषसे भिन्न नव्हते असे गृहीत धरले तर खंडांची पूर्वीच्या कालातली स्थाने आजच्यापेक्षा वेगळी होती (म्हणजे खंडविप्लव झाला असला पाहिजे) असा निष्कर्ष निघतो. (सुमारे सात कोटि वर्षांपूर्वी भारताचे द्वीपकल्प मकरवृत्ताच्या दक्षिणेस असावे असे चुंबकत्व मापनावरून दिसते.) परंतु पृथ्वीच्या चुंबकत्वाविषयीचे आपले अध्ययन पुरेसा काल झालेले नाही व वरील निष्कर्ष सिद्ध झाला आहे असे म्हणता येणार नाही.

पृथ्वी प्रसरण पावत आहे काय ? : पृथ्वीचा अंतर्भाग निवत आहे व पृथ्वी संकोच पावत आहे अशी कल्पना गेली सुमारे दीडशे वर्षे चालत आलेली आहे. पण पृथ्वीच्या इतिहासातील घटनांचे व तिच्या पृष्ठीय स्वरूपांच्या निर्मितीचे स्पष्टीकरण या कल्पनेच्या आधारे करता येत नाही. पृथ्वीचा अंतर्भाग संकोच पावत नसून प्रसरण पावत असला पाहिजे अशा सुमारे पस्तीस वर्षांपूर्वी सुचविण्यात आलेल्या कल्पनेकडे गेली काही वर्षे बरेच लक्ष दिले जात आहे. पृथ्वीचा अंतर्भाग हळुहळू फुगत राहिला तर तिच्या आद्य कवचाला प्रथम भेगा पडतील व भेगा पडण्यामुळे तयार झालेले तुकडे पुढे एकमेकापासून दूर सरकतील व खंड विप्लव होऊ शकेल.

गतकालीन जीवांची व जलवायुमानाची वाटणी, भूवैज्ञानिक इतिहासातील व भौगोलिक स्वरूपातील साम्ये, गतकालीन खडकात अश्मीभूत होऊन राहिलेले चुंबकत्व इत्यादींच्या पुराव्यावरून खंडविप्लव झाला असावा असे सूचित होते व खंडविप्लवाशिवाय इतर कोणत्याही कल्पनेने वरील गोष्टींचा उलगडा होत नाही. परंतु खंडविप्लवाला आवश्यक त्या शक्तीचा पुरवठा कसा होतो हे कळलेले नाही व ते शोधून काढण्याचे व निरनिराळ्या गत कल्पात खंडांची स्थाने अनुक्रमे कसकशी होती ते शोधून काढण्याचे प्रयत्न चालू आहेत.

अनुक्रमणिका





श्री. सेतुमाधवराव पगडी

शहाजीच्या हालचाली आणि शिवजन्मकाल (उत्तरार्ध)

मोगलांच्या हालचाली

इ. स. १६२८ च्या अखेरीस बीडवरचा ताबा घेऊन खानजमान हा बुऱ्हाणपुरास परतला. पुढे मार्च १६२९ मधे त्याची बदली होऊन त्याच्या जागी दक्षिणचा सुभेदार म्हणून इरादतखान याची नेमणूक झाली. बालाघाटचे महाल आणि बीडचा किल्ला ही स्थळे मोगलांच्या ताब्यात आल्यामुळे १६२९ च्या नोव्हेंबरपर्यंत मोगलांनी निजामशाही-विरुद्ध काही हालचाल केली नाही. १६२९ च्या नोव्हेंबर महिन्यात खानजहान लोदी हा शहाजहान-विरुद्ध बंड करून दौलताबादेस निजामशहाला येऊन मिळाला. त्यानंतर शहाजहान हा डिसेंबर मधे आग्र्याहून निघाला तो फेब्रुवारी १६३० मधे बुऱ्हाण-पुरास आला. तेवीस फेब्रुवारीला त्याने तीन सैन्ये तयार केली आणि त्यांना निजामशहा आणि बंडखोर खानजहान लोदी (दर्याखान एकोणतीस मार्च पर्यंत बंडखोर बनला नव्हता) यांच्याविरुद्ध पाठविले. म्हणजे मोगलांची मोहीम मार्च १६३० च्या पुढे सुरू झाली. त्या मोहिमेचा तपशील पाहिला तर नोव्हेंबर १६३० पर्यंत मोगलांच्या कोणत्याच सैन्यात शहाजी दिसून येत नाही. त्यामुळे नोव्हेंबर १६२९ मधे शहाजी मोगलांना मिळाला हे विधान बरोबर ठरत नाही.

मोहिमेचा तपशील (पान २९३ पासून)

तेवीस फेब्रुवारी १६३० (वीस रजब १०३९ हिज्री) रोजी शहाजहान बादशहाने दक्षिणी सर-दारांना मन्सबी आणि बक्षिसेही दिली. याकूतखान हबशी याला सोन्याचे कडे , तलवार, माळ, आणि एक लाख रुपये, खेळोजी भोसले याला पन्नास हजार रुपये, मालोजी हा पंचहजारी सरदार होता, त्याला आणि उदाजीराम याला प्रत्येकी चाळीस हजार रुपये, आतिशखान याला पंचवीस हजार रुपये. त्याचदिवशी शहाजहानने तीन सैन्ये तयार केली (तेवीस फेब्रुवारी १६३०), दक्षिणचा सुभेदार इरादतखान (याला पुढे त्याच दिवशी निरोप देताना आजमखान ही पदवी देण्यात आली तिचा उल्लेख पुढे येईल), याजकडे एक सैन्य, सूरजसिंग याचा मुलगा गर्जसिंग याजकडे एक सैन्य आणि शायिस्तेखान याजकडे एक सैन्य. ही सैन्यें वीस रजब (तेवीस फेब्रुवारी १६३०) रोजी असीर गडाहून बालाघाटाकडे शहाजहानने पाठविली.

(१) इरादतखानाबरोबर पुढील सरदार देण्यात आले :– (१) झुंझारसिंग बुंदेला (२) रिजवानखान मशहदी (३) इस्लामखान फतेहपुरीचा मुलगा इक्रामखान, (४) नूरुद्दीन कुली, (५) रावदूदा चंद्रावत (६) माधवसिंग कछवाहा याचा मुलगा सत्रसाल (७) करमसी राठोड (८) अहमदखान नियाजी (९) राजा द्वारकादास कछवाहा (१०) बलभद्र शेखावत (११) सय्यद यूसुफ खानाचा जावई मीर अब्दुल्ला (१२) जैनखान कोका याचा मुलगा मुगलखान (१३) श्यामसिंग शिसोदिया (१४) राजा गिरधर (१५) इरादतखानाचा मुलगा मुल्तफतखान (१६) इहतिमामखान (१७) राय मनोहरचा नातू मलूकचंद (१८) रामचंद हाडा (१९) जगन्नाथ राठोड (२०) मुकुंददास (२१) जाइन (हे जाधवराव नव्हत) (२२) उदय-सिंग राठोड.

दक्षिणी सरदार (१) याकूतखान हबशी (२) खेळोजी, (३) मन्हाजी, मालोजी भोसल्याचा भाऊ (४) याकूतखानाचा मुलगा फख्रुलमुल्क (५) परसोजी भोसले (६) यसवीखान जेरिया आणि इतर. हे सैन्य वीस हजाराचे होते.

(२) राजा गर्जसिंहाच्या बरोबर :– (१) नुस्रत-खान (२) बहादुरखान रोहिला (३) राजा विठ्ठलदास (४) अनेराय बदगूजर (५) राजा मनरुप कछवाहा (६) जान निसारखान (७) रावल





पुंजा (८) शरीफखान (९) भीम राठोड (१०) राजा वीर नारायण (११) अहदाद महंमद (१२) खानजहान काकड (१३) खंजरखान (१४) बहादुरखानाचा चुलता उस्मान रोहिला (१५) हवीब सूर (१६) मीर फैजुल्ला (१७) गोकुळदास शिसोदिया (१८) नूर मुहंमद अरब (१९) महंमद शरीफ हुसेनी, (२०) करीमदाद वेग काकशाल (२१) अनेरायचा मुलगा जयराम, (२२) नरहरदास (२३) झाला राय (२४) हरचंद परहार (२५) महंमदशहा.

दक्षिणी सरदार, (१) उदाजीराम (२) उदाजीरामाचा भाऊ वेलाजी, आणि इतर. हे सैन्य पंधरा हजाराचे होते.

(३) शायिस्तेखानावरोबर :– (१) सिपहदारखान (२) राजा जयसिंग (३) फिदाईखान (४) राव सूर भूरतिया (५) पहाडसिंग बुंदेला (६) अल्लावर्दीखान (७) राव रतनचा मुलगा माधवसिंग (८) राजा रोज अफजूं (९) अहदी लोकांचा बख्शी मरहमतखान (१०) चंद्रमन बुंदेला (११) राजा किशनसिंग बहादुरिया (१२) भगवानदास बुंदेला (१३) अलीखानाचा मुलगा हयात तरीन (१४) जानसिपारखानाचा मुलगा इमाम कुली (१५) शेर जाद (१६) महंमद हुसेन (१७) बाकखान नज्मसानी याचा भाऊ जाफर (१८) नरहरदास बुंदेला.

दक्षिणी सरदार, (१) राउत राव (२) आतिशखान हवशी, यमीनुद्दौला (आसफखान) याचे तीन हजार स्वार, राणा जगतसिंगाचा चुलता अर्जुन आणि त्याचे पाचशे स्वार, हे सैन्य पंधरा हजारांचे होते.

इरादतखानाला आजमखान ही पदवी देण्यात आली. त्याला तिन्ही सैन्यांचा सरसेनापती नेमण्यात आले. गजसिंह आणि शायिस्तेखान यांना आजमखानाच्या सल्ल्याने वागण्यास सांगण्यात आले. निरोप देताना अनेक सरदारांच्या मन्सबी वाढविण्यात आल्या. त्यात उदाजीरामाची मन्सब वाढवून त्याला पंचहजार जात आणि पंचहजार स्वार असा मन्सबदार करण्यात आले.

सव्वीस रजब (एक मार्च १६३०) रोजी शहाजहान बुऱ्हाणपुरास आला. सहा मार्च रोजी ख्वाजा अबुल्हसन हा बादशहाला भेटला. त्याच दिवशी दर्याखान रोहिला पण आपल्या जहागिरीतून येऊन बादशहापाशी रुजू झाला. आठ शाबान (तेरा मार्च) रोजी दर्याखानाच्या मन्सबीत एक हजाराची वाढ करण्यात येऊन त्याला चार हजार (जात) आणि चार हजार स्वार असा मन्सबदार करण्यात आले. बारा शाबान (सतरा मार्च) रोजी राव रतनला तेलंगणच्या मोहिमेवर जाण्यासाठी निरोप देण्यात आला. त्याच्या वरोबर (१) वजीरखान (२) राजा भारत बुंदेला (३) सफदर खान (४) शहाबाजखान अफगाण (५) फरहानखान (६) राजा रामदास नरवरी (७) चेतसिंग राठोड (८) मुबारक खान नियाजी (९) यतीमखान (१०) अब्दुऱ्हमान रोहिला (११) अमानवेग (१२) राव रतनचा नातू इंद्रसाल (१३) काजम वेग (१४) नजर बहादुर ख्वेशगीचा मुलगा शम्सुद्दीन (१५) ईश्वरदास शिसोदिया (१६) उदयसिंग आणि इतर सरदार देण्यात आले. हे सैन्य दहा हजाराचे होते. महंमद शफीला या सैन्याचा बक्षी नेमण्यात आले. वाशिमच्या परगण्यात (वऱ्हाड) त्यांनी छावणी करावी, शत्रूंच्या वाटा रोखून धराव्या, आणि योग्य संधी मिळताच तेलंगणच्या मुलुखावर ताबा मिळविण्याचा प्रयत्न करावा. या कामगिऱ्या त्यांना सांगण्यात आल्या.

त्याच दिवशी बादशहाने सय्यद मुजफ्फर खानाला बालाघाटात असलेल्या आज्जमखानाच्या सैन्याच्या आघाडीवरील अधिकारी म्हणून नेमले.

चोवीस शाबान (एकोणीस मार्च १६३०) रोजी दर्याखान रोहिला हा बुऱ्हाणपुराहून पळाला आणि बंडखोर खानजहान लोदी याला मिळाला.

दहा रमजान (एप्रिल) रोजी अंबर हबशीचा जांवई आणि आदमखानाचा मुलगा रहीमखान, सरवरखान, आणि अली दिलावर खान हे निजामशहाला सोडून मोगलांना मिळाले.

एकवीस रमजान (एप्रिल १६३०) रोजी बादशहाने ख्वाजा अबुल्हसन याला सैन्य देऊन नाशिक,





त्र्यंबक, संगमनेरचा प्रदेश काबीज करण्यास पाठविले. त्याच्या बरोबर पुढील सरदार देण्यात आले : (१) सय्यद दिलेरखान बाराह (२) सरदार-खान (३) मिर्जा रुस्तुम सफवीचा मुलगा शहान-वाजखान (४) ख्वाजा अबुल्हसनचा मुलगा जफर-खान (५) यूसफ महंमदखान ताशकंदी (६) सरवर-खान (७) पृथ्वीराज राठोड (८) पीरखान मियाना (९) मीर फाजिल मखदूम जादा (१७) सूफी बहादुर (११) बाकी बेग उजबेक (१२) मख्दू-मुल्मुल्कचा नातू जलालुद्दीन महमूद (१३) ख्वाजा अबुल्हसनचा जावई सुल्तान महमूद (१४) ख्वाजा अब्दुल्ला नक्शबंदी (१५) शमशेरखान अरबचा मुलगा सैफुल्ला (१६) ख्वाजा अबुल्हसनचा जावई बदी उज्जमान (१७) अबुल्हसनचा भाऊ महंमद कासिम (१८) शिद्दी रीहानचा नातू शिद्दी अब्दुल्लतीफ (१९) मीर महंमद वाहिद (२०) शेर ख्वाजाचा मुलगा ख्वाजा हाशिम (२१) ख्वाजा अबुल्हसनचा मुलगा खुर्शीद नजर (२२) वशारतखान बख्शी आणि वाकियानवीस. एकंदर सैन्य आठ हजाराचे होते.

ख्वाजा अबुल्हसनने अलंगच्या किल्याजवळ योग्य वाटेल त्या ठिकाणी पावसाळ्यासाठी छावणी करावी. गुजरातेचा सुभेदार शेरखान त्याला येऊन मिळेल. पावसाळा संपल्यावर त्याने बागलाणाच्या मार्गाने रवाना व्हावे. आणि तेथील जमीनदारांना बरोबर घेऊन त्याने नाशिक प्रांतात दाखल व्हावे. अशी सूचना ख्वाजा अबुल्हसनला करण्यात आली. ख्वाजा अबुल्हसन हा आठ दिवसात धुळ्याला आला. आणि तेथे पावसाळ्यानिमित्त छावणी करून राहिला. गाळण्याचा किल्ला तेथून जवळ असून निजाम-शहाच्या ताब्यात होता. किल्ल्याच्या आसपासचा परिसर उध्वस्त करण्यासाठी ख्वाजा अबुल्हसन याने आपला मुलगा ख्वाजा जाफरखान याला पाठ-विले. ती कामगिरी बजावून तो आपल्या बापाकडे परत आला.

अकरा शव्वाल (मे १६३०) बादशहाला समजले की आजमखान आणि शायिस्तेखान यांचे आपसात पटत नाही. बादशहाने शायिस्तेखानाला परत बोलावून घेतले आणि त्याच्या जागी अब्दुल्लाखानाची नेमणूक केली. आणि चौदा शव्वालला त्याला जाण्यासाठी निरोप देण्यात आला. सव्वीस शव्वाल (मे अखेर १६३०) रोजी गुजरातचा सुभेदार शेरखान हा ख्वाजा अबुल्हसनला येऊन मिळाला. चांदोर आणि बातोरा (नाशिक त्र्यंबक प्रांतात) या किल्ल्यांच्या भोवतालचा प्रदेश उध्वस्त करण्यासाठी ख्वाजा अबुल्हसनने शेरखानाला पाठविले. ती कामगिरी बजावून तो परत आला. सात जिल्काद (९ जून १६३०) बादशहाला समजले की शत्रू वऱ्हाडात दाखल झाले. त्याने तळेगाव जाळून फस्त केले. बादशहाने आज्ञा केली की राव रतन याने वाशिमला राहावे. वजीर-खानाने शत्रूवर चाल करून त्यांचे पारिपत्य करावे. त्यानंतर वजीरखानाने वाळापूरमार्गे बुऱ्हाणपूरला यावे.

या सुमारास (९ जून १६३०) बादशहाला कळविण्यात आले ते असे, अजीमखान आणि इतर सरदार यांची शत्रूशी लढाई झाली. शत्रू पळून गेला. योगायोग असा की मोगल सैन्याच्या पिछाडीला (चंदावल), मुल्तफतखान, राव इदा, सत्रसाल, कछवाहा, करमसी, बलभद्र शेखावत, राजा गिरधर आणि इतर रजपूत हे मुख्य सैन्यापासून दोन कोस मागे राहिले. पीरा (खानजहान लोदी), दर्या (दर्याखान), बहलोल आणि मुकर्रबखान (निजाम-शहाचा सरदार) हे मोगलांसमोर टिकाव धरू शकले नाहीत. ते योग्य संधी शोधीत दबा धरून बसले होते. ते बारा हजार सैन्य घेऊन मोगलांच्या वर उल्लेखिलेल्या चंदावलावर (पिछाडीची तुकडी) तुटून पडले. या लढाईत अनेक मोगल व रजपूत मारले गेले त्यांची नावे. जानसिपारखान इस्तज्लूचा मुलगा इमामकुली, शुजाअतखान अरब याचा मुलगा रहमा-नुल्ला, राजा मानसिंगाचा पुतण्या आणि माधव-सिंगाचा मुलगा सत्रसाल, सत्रसालाची दोन मुले, भीमसिंह आणि आनंद सिंह, मालदेवाचा पणतू आणि चंद्र-सेनाचा नातू करमसी, बलभद्र शेखावत, चितोड वीर जयमल्लाचा नातू आणि केशवदासाचा मुलगा राजा गिरिधर, गेले. मुल्तफतखान, व राव इदा हे टिकाव न धरता निघून गेले. राजा गिरि-धर शेखावत याचा मुलगा राजा द्वारकादास हा जखमी झाला.





याच सुमारास खानजमान आणि त्याचा भाऊ लहरास्प हे बादशहापाशी आले. बादशहाने त्यांना ख्वाजा अबुल्हसनाच्या सैन्यात तैनात केले.

सव्वीस जिल्काद (२८ जून १६३०) रोजी मनकोजी (माणकोजी निंबाळकर) याला तीन हजार पाचशे स्वारांची मन्सब देण्यात आली. हाबाजीला दोन हजार आठशे स्वारांची मन्सब मिळाली.

जिल्हाद महिन्याच्या शेवटच्या दिवशी याकूतखान हबशी हा बालघाटाच्या सैन्यातून येऊन बादशहाला भेटला. त्याच दिवशी वजीरखान हा शत्रूचे पारिपत्य करून बाळापूरमार्गे बादशहाकडे आला.

जिल्हद महिन्याच्या पंधरा तारखेस (१६ जुलै १६३०) गर्जसिहाच्या सैन्यातील नसीरीखान याने विनंती केली. कंधारचा किल्ला आणि तेलंगण जिंकून घेण्याची कामगिरी माझ्याकडे सोपविण्यात यावी. यावेळी मोगल सैन्ये पावसाळ्यानिमित्त छावणी करून होती. बादशहाने नसीरीखानास बोलावून घेतले.

सव्वीस जिल्हज (सत्तावीस जुलै १६३०) रोजी बादशहाने तेलंगणच्या मोहिमेवर राव रतनच्या ऐवजी नसीरीखान याची नेमणूक करून त्याला निरोप दिला. त्याच दिवशी राजा गजसिंह हा बादशहाला येऊन भेटला.

याच दिवशी मजकुरात लखूजी जाधवरावाच्या मुलाबाळांना मन्सबी दिल्याचा उल्लेख येतो. (पान ३०८). लखूजी जाधव रावांच्या खुनानंतर त्यांचे भाऊ, मुले वगैरे मंडळी शिंदखेडला गेली. तेथून त्यांनी बादशहाच्या नोकरीत आपल्याला घेण्यात यावे अशी विनंती केली. बादशहाने त्यांचे म्हणणे मान्य करून तशा अर्थाचा फर्मान आजमखानाकडे पाठविला. आजमखानाने फर्मानाची प्रत जाधव मंडळींकडे पाठविली. फर्मान घेऊन जाणाऱ्यात आजमखानाचा चिटणीस व याकूतखान हबशी व उदाजीराम यांची माणसे होती. जाधव मंडळी छावणीत आली. आजमखानाने त्यांचे स्वागत करण्यासाठी याकूतखान, उदाजीराम, खेळोजी भोसले आणि इतर दक्षिणी सरदार यांना पाठविले. आजमखानाच्या विनंतीप्रमाणे जाधवांना पुढील मन्सबी मिळाल्या. लखूजीचा भाऊ जगदेवराव चार हजार (जात) व तीन हजार स्वार, लखूजीचा नातू तेलंगराव (पतंगराव), याला जाधवराव ही पदवी आणि तीन हजार जात व दीड हजार स्वार अशी मन्सब, अचलोजीचा मुलगा विठोजी दोन हजार जात आणि एक हजार स्वार अशी मन्सब त्यांना जहागिरी पूर्वीप्रमाणे देण्यात आल्या. यांशिवाय त्यांना एक लाख तीस हजार रुपये मदत म्हणून देण्यात आले.

चार सफर १०४० हिज्री (सप्टेंबर १६३०), रोजी राव रतन हा बाशीमहून येऊन बादशहास भेटला. नसीरीखान हा तेलंगणाच्या मोहिमेवर होता नजामशहाचा एक मातबर सरदार नावजी ऊर्फ बखीराय शिंदे हा मोगलांना मिळाला. नसीरीखानाच्या विनंतीवरून बादशहाने त्याला दोन हजार जात आणि एक हजार स्वार अशी मन्सब सात सफर रोजी (सप्टेंबर १६३०) दिली.

रबिलावलच्या सात तारखेस (चार आक्टोबर १६३०) बादशहाने राजा गजसिंह यास आपल्या लष्करात (बाराघाटाच्या) परत जाण्यास निरोप दिला. त्याच दिवशी शेख सूफी, सादातखान, आणि शर्जाखान (दक्षिणी सरदार तेलंगणच्या मोहिमेच्या लष्करात सामील झाले) यांना त्यांच्या योग्यतेप्रमाणे मन्सबी देण्यात आल्या. (बादशहानामा, पान ३१६)

पावसाळा (१६३० चा) संपला. आजमखानाचे सैन्य पावसाळ्यानिमित्त देऊळगावला छावणी करून होते. ते आता निजामशहा आणि अफगाण बंडखोर (खानजहान लोदी) याच्या विरुद्ध लढण्यास रवाना झाले. सय्यद मुजफ्फर खान हा आजमखानाचा आघाडीचा सरदार होता. बादशहाने त्याच्या जागी राजा जयसिंग याची नेमणूक केली. मुजफ्फरखान हा आजारी झाला होता. आजार बरा झाल्यावर मुजफ्फर खानाने आपल्याकडे यावे अशी बादशहाने आज्ञा केली.

ख्वाजा अबुल्हसन याच्या हालचाली

पावसाळा संपल्यावर ख्वाजा अबुल्हसन हा अलंग किल्लया– जवळून निघाला. आणि बागलाणाच्या मार्गाने त्याने नाशिक त्र्यंबक प्रांतावर चाल केली. तो बागलाणाच्या सरहद्दीवर पोहोचला. तेथे बागलाणचा





जमीनदार वहिर्जी हा चारशे स्वारांनिशी त्याला भेटला. महाबतखानानी मुले खानजमान आणि लहरास्प यांना अबुल्हसनच्या सैन्यात तैनात करण्यात आले होते. ते या ठिकाणी अबुल्हसनला येऊन मिळाले. ख्वाजा अबुल्हसन हा जराहीचा घाट चढून गनिमांच्या मुलुखात शिरला. खान जमान, शेरखान, व शहानवाज-खान यांच्या बरोबर त्याने पथके दिली. प्रत्येक कूच करते वेळी त्यांच्यापैकी कोणीतरी आघाडीला असले पाहिजे असे ठरले. इतरांनी चंदावलला (पिछाडी) असावे.

निजामशहाची रयत घरेदारे सोडून जंगलात पळून गेली होती. त्यामुळे मुलूख उध्वस्त आणि धान्य महाग अशी परिस्थिती झाली. मोगल सैन्याचे हाल होऊ लागले. अबुल्हसनने योजना केली की वर नेमून दिलेल्या तीन पथकांपैकी प्रत्येकाने दोन तीन दिवसांनी डोंगराळ प्रदेशात आणि आबाद भागात धाडी घालाव्या आणि धान्य आणि चारा गोळा करून लष्करात आणावे. या धाडीमुळे लष्करात आबादानी झाली. शत्रूपैकी अनेक लोक मारले गेले अगर कैद झाले.

या सुमारास निजामशहाने महलदारखान, दादा पंडित आणि उमरखान अफगाण या सरदारांना सैन्य बरोबर देऊन त्या भागात पाठविले. मोगल सैन्यावर रात्री छापा घालण्याची त्यांना आज्ञा देण्यात आली. धान्य गोळा करण्यासाठी मोगल पथके बाहेर पडतील त्यावेळी संधी साधून त्यांनी गुरेढोरे आणि इतर जे काही मिळेल ते लुटावे असे त्यांना सांगण्यात आले. ख्वाजा अबुल्हसनला ही बातमी लागताच त्याने शत्रूचे पारिपत्य करण्यासाठी शहानवाजखानास रवाना केले. शहानवाजखान वीस कोसांची मजल मारून शत्रु सैन्याजवळ पोहोचला. महलदारखान आणि त्याचे साथीदार मोगलांच्या समोर टिक शकले नाहीत. ते पळून गेले. बरीच लूट हस्तगत करून शहानवाजखान परत फिरला. शत्रू पुन्हा एकत्र आले. आणि मोगल लष्करावर बाण (रॉकेट) फेकू लागले. शत्रूचे बाजारबुणगे संगमनेरजवळ होते. अबुल्हसनने खानजमानला सैन्य देऊन संगमनेरकडे पाठविले. खान जमान रातोरात दौड करून तिकडे पोहोचला. हे पाहून महलदारखान हा चांदोरच्या दिशेने पळून गेला. आणि त्याचे साथीदार इतरत्र पांगले. पुन्हा त्यांनी मोंगल छावणीवर हल्ला करण्याचा प्रयत्न केला नाही.

आसफखानाची नेमणूक

एकोणीस रबिलावल (सोळा आक्टोबर १६३०) रोजी बादशहाने आसफखानाला दक्षिणच्या मोहिमेचे सरसेनापतिपद देऊन ओझर येथे छावणी करण्याची आज्ञा केली. त्याच्यारोबर पुढील सरदार देण्यात आले. (१) शायिस्तेखान (२) राव ततन (३) फिदाईखान (४) हिजबरखान (५) अलावर्दीखान याला या सैन्याचा बक्षी म्हणून नेमण्यात आले. (६) त्याचा भाऊ सय्यद आलम (७) असालतखान (८) अब्दुला-खानाचा पुतण्या कामगार खान

सव्वीस रबिरलावल (तेवीस आक्टोबर १६३०), अहमद नगरचा किल्लेदार दियानतखान हा वारला. त्याच्या जागी जाननिसारखान याची नेमणूक करण्यात आली.

आजमखानाच्या हालचाली

नऊ रबिउस्सानी (चार नोव्हेंबर १६३०) या सुमारास घडलेल्या घटनाः—

पावसाळचानंतर आजमखान देऊळगावातून बाहेर पडला. मुकर्रबखान, बहलोल आणि इतर माणसे पावसाळचानिमित्त जालन्याला होती. ते पाथरीकडे वळले. आजमखानाने त्यांचा पाठलाग चालविला. तो बाणगंगेच्या काठावरील रामपुरी मुक्कामी आला. तेथे त्याला कळले की शत्रू बालाघाटाकडे गेले असून धारूरच्या किल्ल्यात त्यांनी आश्रय घेतला आहे. आणि पीरा (खानजहान लोदी) हा बीडच्या जवळ राहिला होता तो तेथून अद्याप बाहेर पडला नाही. याने (खानजहानने बीड लगतच्या महालातून रकमा वसूल करण्यासाठी माणसे पाठविली होती. त्यांना त्याने आपल्याजवळ बोलावून घेतले. दर्याखान नेवाशाकडे होता. मुकर्रबखान आणि बहलोल हे धारूरला होते. तो त्यांच्या येण्याची वाट पाहात होता. ते खानजहानला येऊन मिळण्यापूर्वी, खान-जहानवर हल्ला करावा आणि त्याचे पारिपत्य करावे या उद्देशाने आजमखान हा रामपुरीहून निघून महागाव येथे आला.





याच सुमारास बीडचा किल्लेदार सफशिकनखान याने आजमखानाला कळविले की पीरा (खानजहान) हा मछलीगाव (माजलेगांव ?) पासून चोवीस कोसावर असलेल्या राजूरी या गावी आहे. त्याच्या सहकाऱ्यांनी गेहून व गेवराई येथील व्यापाऱ्यांना लुटले. आणि लुटीचा माल आपापसात वाटून देण्याचे काम खानजहान करीत आहे. त्याचे सहकारी रकमा वसूल करण्यासाठी पांगले होते. ते आता एकत्र आले आहेत. मोगल सैन्ये बीड जवळ पोहोचली की तेथून (राजूरी) हून निघावे असे त्यांनी ठरविले आहे. आजमखानाने याकूतखान, मालोजी भोसले, इकरामखान, मीर अब्दुल्ला, रिआयतखान आणि इतर लोक यांना मछलीगाव (माजलेगाव) च्या मोगल छावणीचे रक्षण करीत हळूहळू कूच करीत येण्यासाठी सांगितले. आजमखान हा स्वतः रात्री माजलेगावातून बाहेर पडला. त्याच्याबरोबर पुढील सरदार होते. (१) सिपहदारखान (२) राजा जयसिंग (३) राजा झुंजारसिंग बुंदेला (४) राव सूर भूरतिया (५) बहादुरखान (६) राजा विठ्ठलदास (७) सरदारखान (८) राजा पहाडसिंग बुंदेला (९) राजा अनूपसिंग (१०) खवासखान (११) जाननिसारखान (१२) राणा कर्ण याचा भाऊ अर्जुन (१३) मरहमतखान (१४) चंद्रमण बुंदेला (१५) इहतिमामखान, खेळोजी, उदाजीराम, जगदेवराय (लखूजी जाधवाचा भाऊ) आणि इतर.

आजमखान हा पिंपळनेर येथे पहाटे पोहोचला. पिंपळनेर हे बीडपासून सहा कोसावर आहे. आजमखानाने बीडचा किल्लेदार सफशिकन खान याला लिहिले की तुम्ही खानजहानच्या सैन्याच्या एका बाजूला तळ द्या. म्हणजे शत्रूने तिकडून निघून जाणे नको. खानजहानचे सैन्य बीडपासून चार कोसावर डोंगराच्या पायथ्याशी जमले होते. सफशिकनखान हा त्यांच्यापासून एक कोस अंतरावर टेकडीवर तळ देऊन राहिला. खानजहानचा मुलगा अजीज हा आपल्या बापाची पथके घेऊन त्याच्यावर चालून गेला. याच सुमारास आजमखान आपले सैन्य घेऊन पोहोचला. हे पाहून अजीजचे धैर्य खचले. तो गोंधळून बापाकडे, खानजहानकडे, परत गेला. त्याने खानजहानला सांगितले की, सुरवातीला मला जे सैन्य दिसले ते सफशिकनखानाचे होते. आता मोगलांचे संपूर्ण सैन्य चालून आले आहे. खान जहानने पाहिले की आपली पळून जाण्याची वाट अडविली गेली आहे. निरुपाय होऊन तो आपल्या अफगाण सैनिकांच्या बरोबर युद्धास तयार झाला. मोगल सैन्याच्या आघाडीचा सरदार राजा जयसिंग, राजा विठ्ठलदास, राजा अनूपसिंग, सिपहदारखान बहादुरखान, सरदारखान, खवासखान, इहतिमामखान (तोफखान्याचा दारोगा), मरहमतखान हे खानजहानच्या तळावर चालून गेले. खानजहान आणि त्याचे सैनिक तळावरील सामान सोडून घाटावर चढून येऊ लागले. मोगलांचे सैन्य खानजहानचा तळ लुटण्यात गर्क झाले. त्यामुळे मुसलमान आणि रजपूत सरदार डोंगरावर चढून खानजहानच्या पिछाडीवर आले त्यावेळी त्या सरदारांच्या बरोबर थोडी माणसे होती. बहादुरखान रोहिला, इहतिमामखान, आणि नरहरदास झाला हे इतरांच्याही पुढे होते. ते डोंगराच्या टोकावर येऊन खानजहानचा पाठलाग करू लागले. खानजहानने पाहिले की मोगल सैनिक आणि सरदार एकाएकी चालून आले आहेत. इतरही त्यांच्या मागोमाग येत आहेत. खानजहानने हत्तिणीवर आपल्या बायकामंडळींना चढवून त्यांना शेवगावला रवाना केले. व तो स्वतः युद्धास सज्ज झाला. खानजहानचा पुतण्या बहादुर, हा शूर आणि विश्वासू होता. खानजहानने बहादुरला मोगलांच्यावर पाठविले. मोगलांतर्फे बहादुरखान रोहिला, इहतिमामखान व नरहरदास हे लढू लागले. पण त्यांच्यापाशी माणसे थोडी असल्यामुळे त्यांची परिस्थिती कठीण झाली. ते पाय उतारा होऊन निर्धाराने लढू लागले. मोगल सरदार बहादुर खान याच्या गालाला एक आणि कुशीत एक अशा बाणांच्या जखमा झाल्या. रणांगणावर अतिशय धूळ उडत होती. बहादुरखानाचे काही सहकारी मारले गेले. नरहर दास झाला आणि त्याचे काही रजपूत सहकारी निकराने लढत असता मृत्युमुखी पडले. सिपहारखान, खवासखान, आणि मरहमतखान उजव्या बाजूने डोंगरावर चढून आले होते ही निकराची झटापट पाहून ते एका भिंतीच्या आश्रयाने पुढे सरकले. राजा पहाडसिंग बुंदेला आपले सैन्य घेऊन बहादुरखानाच्या मदतीला धावला. त्याचे





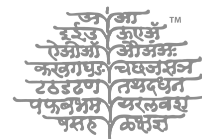
काही सहकारी मारले गेले. राजा जयसिंग राजा विठ्ठलदास, राजा अनूपसिंग आणि इतर डोंगराच्या दुसऱ्या बाजूला होते. तेही रणांगणावर चालून आले. आजमखान हा त्वरेने डोंगराच्या पायथ्याशी आला. त्याने मुल्तफतखान, रावसूर भूरतिया, चंद्रमण बुंदेला आणि इतर यांना डोंगरावर चढून जाण्याची आज्ञा केली. या वेळी मोगलांची परिस्थिती कठीण झाली. होती. पण परमेश्वराची कृपा आणि बादशहाचे भाग्य मोगलांना अनुकूल झाली. मोगलांना एकसारखी कुमक येत आहे हे पाहून बहादुर रोहिला घाबरला. तो आणि त्याचे अफगाण साथीदार पळू लागले पीरा (खानजहान) हाही पळू लागला. अफगाण डोंगर उतरून पायथ्याकडे येऊ लागला. मोगल त्यांच्यावर गोळ्यांचा वर्षाव करू लागले. बहादुर रोहिल्याला एक गोळी लागली. त्यामुळे त्याला पळता येईना. या सुमारास पहाडसिंग बुंदेल्याचा नोकर परशुराम तेथे पोहोचला. बहादुर रोहिल्याने त्या जखमी स्थितीतही परशुरामच्या मांडीवर कटचार मारली. परशुरामने आपल्या तल्वारीने बहादुरच्या मानेवर आघात करून त्याला ठार मारले. आणि त्याचे डोके कापून, ते, बहादुरचा घोडा, ढाल, अंगठी, दोन तल्वारी या वस्तू पहाडसिंगापाशी पाठविल्या. पहाडसिंगाने त्या आजमखानापाशी आणल्या. आजमखानाने घोडा, तल्वारी, ढाल इत्यादी वस्तू परशुरामाला दिल्या. बहादुरचे डोके बीडच्या वेशीवर लावण्यासाठी पाठविण्यात आले. आजमखानाने बहादुरची अंगठी बादशहाकडे पाठविली मोगलांनी अफगाण बंडखोरांचा पाठलाग तीन कोसपर्यंत केला. आणि अनेकांना ठार मारले. मोगल सैन्य आदल्या दिवशीच्या संध्याकाळपासून दुसऱ्या दिवशीचे तीन प्रहरापर्यंत तीस कोस फिरले. उन्हामुळे आणि सततच्या फिरण्यामुळे घोडी माणसे थकून गेली होती. आजमखानाने त्यांना थोडा वेळ विश्रांती दिली. याच सुमारास पीरा (खानजहान) आणि त्याचे सहकारी ताज्या दमाच्या घोड्यावर स्वार होऊन पळाले. लखूजी जाधवरावाचा भाऊ जगदेवराव हा बीड येथे होता. आजमखानाने दरवेश महंमद दखनी याच्या बरोबर जगदेवरायाची माणसे देऊन त्याला खानजहानच्या पाठलागावर पाठविले. तो स्वतःही त्याच्या मागोमाग निघाला. पीरा (खानजहान) ने पाहिले की मोगल आपला पाठलाग थांबवीत नाहीत. त्याने आपल्या बायकापोरांना हत्तिणींवरुन उतरववून घोड्यावर बसवून आपल्याबरोबर घेतले. दरवेश महंमद आणि त्याचे सहकारी यांनी हत्तीण आणि अंबारी ही ताब्यात घेतली आणि अफगाणाची बायकापोरे कैद केली. पीरा (खान जहान) चे अनेक सैनिक जखमी होऊन पांगले. त्यांच्यापैकी अनेकांपाशी घोडे आणि अंगावरचे कपडे या शिवाय काहीच शिल्लक राहिले नाही. पीरा (खानजहान) आपल्या काही सहकाऱ्यांच्या बरोबर मोठ्या कष्टाने डोंगराळ मुलुखात पळाला.

तोपर्यंत संध्याकाळ झाली. आजमखानाने आपला पाठलाग थांबविला. मांजलेगावच्या छावणीचे रक्षण याकूतखान करीत होता. पण आजमखानाला छावणीची सुरक्षितता वाटेना. त्याने छावणी बीडला बोलाविली. मुकर्रब खान आणि बहलोल (निजामशाही सरदार) यांच्याकडून छावणीला उपद्रव होण्याची शक्यता होती. याच दिवशी याकूतखान हा आजमखानाला छावणीत येऊन दाखल झाला. याच वेळी आजमखानाला कळले की दर्याखान हा नेवाशाहून निघून पीरा (खानजहान) ला येऊन मिळाला आहे. आजमखानने बीड येथे काही काळ विश्रांती घेतली. झालेल्या लढायांची हकीकत त्याने बादशहाला लिहून कळविली.

पीरा आणि दर्याखान हे शेवगावहून दौलताबादेस जावे या उद्देशाने वैजापूर आणि भोसला या परगण्याकडे वळले. पावसाळ्यापूर्वीच्या मोगल सैन्याच्या हालचालीमुळे ते दोन्ही परगणे उजाड झाले होते. आजमखानाला खानजहान आणि दर्याखान यांच्या हालचालीची बातमी लागली. तो वीस हजार सैन्य घेऊन शेवगावच्या दिशेने निघाला.

शहाजी मोगल लष्करात दाखल

या सुमारास शहाजी भोसले हा आजमखानाच्या लष्करात दाखल झाला. तो लखूजी जाधवरावाचा जावई आणि निजामशहाच्या हिंदू सैन्याचा सरलष्कर होता. लखूजी जाधवरावाच्या खुनानंतर त्याने निजामशहाशी संबंध तोडून टाकला आणि तो पुणे आणि चाकण या परगण्यात जाऊन राहिला होता.





त्याचे नशीब उदयास आले. त्याने आजमखानाला पत्र लिहिले की माझे समाधान ज्या योगे होईल असा अहदनामा (करारनामा) मला मिळत असेल तर मी बादशहाच्या सेवेत येण्यास तयार आहे. आजमखानाने बादशहाकडे ही हकीकत लिहून पाठविली. बादशहाने आज्ञा केली की शहाजीचे समाधान करा. त्याला, त्याचे आप्त आणि संबंधित यांना काय मन्सबी द्यावयाच्या त्या तुम्ही ठरवा. त्याप्रमाणे मन्सबी देण्यात येतील. हा हुकूम शहाजीला मिळाल्यानंतर तो दोन हजार स्वारानिशी आजमखानाला येऊन मिळाला. (सोळाशे तीस नोव्हेंबर दुसरा आठवडा, यावेळी आजमखान बीड़हून शेवगावच्या दिशेने कूच करीत आहे. वाटेत शहाजी त्याला येऊन मिळाला).

आजमखानाच्या विनंतीवरून बादशहाने शहाजी आणि त्याचे संबंधी यांना पुढीलप्रमाणे मन्सबी दिल्या.

शहाजी, पांच हजारी (जात व स्वार) मन्सब, रत्नखचित कटचार, ध्वज, नगारे, घोडा, हत्ती, दोन लाख रुपये रोख शहाजीचा भाऊ, मीनाजी (मंबाजी?) खिलतीची वस्त्रे, तीन हजार (जात) व दीड हजार स्वार अशी मन्सब, कटचार व घोडा.

शहाजीचा मुलगा संभाजी, खिलतीची वस्त्रे, दोन हजार जात व हजार स्वार अशी मन्सब व घोडा.

रविराय साटे, मालोजी व हावाजी यांपैकी प्रत्येकाला त्याच्या योग्यतेप्रमाणे मन्सब.

शहाजीच्या इतर आप्तांना मन्सबी, त्यांना ऐंशी हजार रुपये रोख देण्यात आले.

शहाजी १६२९ च्या नोव्हेंबर मधे मोगलांना मिळाला काय ?

बादशहानाम्यातील वर दिलेला मजकूर पाहता याचे उत्तर नाही असेच द्यावे लागेल. १६२९ नोव्हेंबर मधे खानजहान लोदी हा बंड करून दक्षिणेत आला असला तरी मोगलांनी तावडतोब त्याच्याविरुद्ध मोहीम उघडली नाही. शहाजहान फेब्रुवारी १६३० मधे बऱ्हाणपुरला आल्यानंतर निजामशहा आणि खानजहान यांच्याविरुद्ध सैन्ये तयार करण्यात आली. आजमखान, गर्जसिंह आणि शायिस्तेखान या तिघांची सैन्ये (सरसेनापति आजमखान) बालाघाटाकडे पाठविण्यात आली. त्यात खेळोजी परसोजी उदाजीराम राउतराव हे आहेत, पण शहाजी नाही. पुढे शायिस्तेखानाला बदलण्यात येऊन त्याच्या जागी अब्दुल्लाखानाला नेमण्यात आले. या सैन्याची खानजहान आणि दर्याखान यांच्या बरोबर एक लढाई झाली. त्यानंतर हे सैन्य जूनच्या सुमारास पावसाळ्यानिमित्त देउळगावला मुक्काम करून राहिले. दुसरे सैन्य ख्वाजा अबुल्हसन याच्या नेतृत्वाखाली बागलाणाकडे पाठविण्यात आले. पावसाळ्यानिमित्त ते धुळ्याला छावणी करून राहिले. या सैन्यातही शहाजी नाही. तिसरे सैन्य राव रतनच्या नेतृत्वाखाली वाशीमला छावणी करून राहिले. त्यातही शहाजी नाही.

पावसाळ्यात जाधवरावाचा भाऊ जगदेवराव, नातू पतंगराव, मुलगा बहादुरजी वगैरे जाधव मंडळी आजमखानाला मिळाली. त्यांचे स्वागत करणाऱ्यात उदाजीराम, खेळोजी वगैरे मराठे सरदार आहेत पण त्यात शहाजी नाही. पुढे चार नोव्हेंबर १६३० ला पिंपळनेरची लढाई झाली. त्यात जगदेवराव जाधवाचा उल्लेख आहे. माजलेगावच्या मोगल छावणीचे रक्षण करणाऱ्यात मालोजी भोसल्याचा उल्लेख आहे पण शहाजीचा नाही.

वाशीमच्या मोगल सैन्यावर राव रतन होता. त्याला शहाजहानने बदलून त्याच्या जागी नसीरीखान याची नेमणूक केली. नसीरीखान याच्या विनंतीवरून निजामशाही सरदार नावजी शिंदे याला शहाजहानने मन्सब दिली. म्हणजे शहाजहानच्या पदरी लागलेल्या मराठे सरदारांची नावे आपल्याला आढळतात. कुणाला केव्हा मन्सबी मिळाल्या याचाही शोध लागतो. शहाजीला मन्सब नोव्हेंबर १६३० मधे मिळाली. तेव्हाच तो आजमखानाला मिळाला. खरे म्हणतात की तो जाधवरावांच्या खुनानंतर तीन चार महिन्यांनी (नोव्हेंबर १६२९) मोगलांना मिळाला आणि त्यांनी दिलेली कामे करीत राहिला. या मताला काही आधार नाही.

१६३० मधे शहाजी दर्याखान यांची गाठ पडली काय ? श्री. खरे म्हणतात (केसरी, बावीस आक्टोबर





१९६७), " आजमखानाने खानजहान लोदी व दर्याखान या बंडखोरांच्या विरुद्ध केलेल्या कित्येक हालचालींची माहिती आली आहे. तीत एके ठिकाणी शहाजीस संगमनेर व जुन्नर यांशी संबंध असलेल्या महालांची जप्ती करण्यासाठी पाठविल्याची नोंद आहे. त्यावेळी त्याची दर्याखानाशी लढाई होऊन व तींत दर्याखानावर विजय मिळेवून तो (शहाजी) जुन्नरकडे आला असता त्याला पुत्रदर्शन झाले असे मी समजतो. ही घटना बादशहानाम्यातील माहिती-प्रमाणे इ. स. १६३० डिसेंबरच्या पहिल्या दुसऱ्या आठवड्यात घडली. "

सात जानेवारी १९६८ च्या केसरीतील आपल्या लेखात श्री. खरे म्हणतात, " या कालापुढील (जाधवरावाचा खून) तीन चार महिन्यात तो (शहाजी) निजामशहाची बाजू सोडून मोगलास मिळाला असे मी समजतो व इ. स. १६३० च्या अखेरीपर्यंत मुघल सुभेदाराच्या हाताखाली त्याने सांगितलेली कामे करीत राहिला असे म्हणतो. या अवधीत शहाजीची दर्याखानाशी झटपट होऊन तीत उपरोक्ताचा पराभव झाला असला पाहिजे. परमानंद या लढाईचा निर्देश करीत आहे. "

शहाजी १६३० च्या नोव्हेंबर पर्यंत मोगलांना मिळाला नाही हे आजमखानाच्या मोहिमेनंतर वर दिलेल्या वृत्तांतावरुन दिसून येईल. आता श्री. खरे समजतात तशी शहाजी दर्याखान यांची लढाई १६३० डिसेंबरच्या पहिल्या दुसऱ्या आठवड्यात झाली काय ? त्यासाठी आजमखान, खानजहान आणि दर्याखान यांच्या हालचाली पहाणे आवश्यक आहे. बादशहानाम्यातील माहिती पुढीलप्रमाणे आहे.

मोगलांची फौज शेवगावच्या दिशेने येत असलेली ऐकून पीरा (खानजहान) आणि दर्याखान हे वैजापूर आणि भोंसला या परगण्यातून निघून लासूर कडे पळाले. लासूर हे दौलताबादेपासून दहा कोसावर आहे. निजामशहा हा दौलताबाद किल्ल्याच्या बाहेर निजामाबाद या स्थळी राहिला होता. तो किल्ल्यात गेला. पीरा आणि दर्याखान यांनाही लासूरला राहणे धोक्याचे वाटले. ते दौलताबादेपासून अर्ध्या कोसावर येऊन राहिले.

दर्याखान हा खानजहानपासून वेगळा झाला. अंदोल (एरंडोल) व धरणगाव ही गावें लुटावीत या उद्देशाने तो चांदूर आणि चाळीसगाव घाटाकडे रवाना झाला. त्यांच्याबरोबर एक हजार अफगाण होते.

१६३० डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात– दर्याखान धरणागावच्या बाजूने येत आहे हे पाहून शहाजहान बादशहाने त्याच्याविरुध अब्दुल्लाखानला पाठविले. अब्दुल्लाखान हा पूर्वी बालाघाटच्या (आजमखानाच्या) फौजेत होता. तो आजारी पडला म्हणून शहाजहानने त्याला आपल्याकडे बोलावून घेतले होते (बुऱ्हाणपुरला). दहा जमादिलावल (पाच डिसेंबर १६३०) रोजी बादशहाने दर्याखाना-विरुद्ध त्याची रवानगी केली. अब्दुल्लाखानाच्या सैन्यात (१) मिर्जाईसातिरखान (२) रशीदखान अन्सारी (३) ख्वाजा बाबा (४) ख्वाजा कामगार (५) सैफुल्मुलूक (६) शर्जाखान (हे दोन दक्षिणी मुसलमान सरदार), (७) अब्दुल्लाखानाचा पुतण्या अबुल्बका (८) खलील बेग (९) करीम दादबेग काकशाल (१०) आलमचंद (११) गोविंदराय परहार ही मंडळी होती.

दर्याखानाने अंदोल, धरणगाव आणि चाळीसगावच्या आसपासची खेडी लुटली. अब्दुल्लाखान येत आहे हे पाहून तो फिरून बालाघाटावर आला. (ही हकीकत डिसेंबरच्या पहिल्या आणि दुसऱ्या आठवड्यातील आहे. तीत शहाजीचा संबंध येत नाही. शहाजी आजमखानाच्या सैन्यात आहे).

आजमखान हा शेवगावच्या वाटेवर असता शहाजी आजमखानाला येऊन मिळाला. खानजहान आणि दर्याखान हे वैजापूर, लासूर या मार्गे दौलताबादेस पळून गेले. दर्याखान खानदेशात उतरला त्यावेळी खानजहान हा दौलताबादेस होता. बादशहानाम्यात म्हटले आहे. " शेवगावच्या वाटेवर आजमखान असताना त्याने पाहिले की दौलताबाद प्रांतात दुष्काळ पडला आहे. आपले सैन्य घेऊन दौलताबादेच्या दिशेने जाणे योग्य होणार नाही असे त्याला दिसून आले. मुकर्रबखान आणि बहलोर (निजामीशाही सरदार) हे धारूर आणि आंबा-





जोगाई या ठिकाणी तळ देऊन होते. त्यांचा मोड करावा असा आजमखानाने विचार केला. त्याच्या विनंतीस यमीनुद्दौला (आसफखान) याने ओझर मुक्कामाहून पत्र लिहून संमती दिली. यावरून आजमखान (शहाजी त्याच्या बरोबर आहे) हा माणिकदऱ्यावरून घाटाकडे रवाना झाला. घाट चढत असताना, शत्रूसैन्य मोगलांवर चालून आले. मोगलांच्या तोफखान्याचा मुख्य इहतिमामखान याचे मुख्य सैन्याच्या आघाडीला घाट चढत होते. मोगलांनी शत्रूशी निर्धाराने लढून अनेकांना ठार मारले मोगलांचे सैन्य विजयी होऊन घाट चढून आले. त्याने धामणगाव (पाथर्डी तालुका) येथे तळ दिला. धामणगाव हे अहमदनगर पासून वीस कोसावर असून निजामशहाच्या ताब्यात होते.

दुसऱ्या दिवशी मोगल सैन्य तेथून निघाले आणि जामखेडला पोहोचले. आजमखानाने जामखेडचा परगणा दिलावरखान हबशी यास तनखा जागीर म्हणून दिला. त्याला जामखेड येथे सोडून मोगल सैन्य पुढे निघाले. दुसऱ्या दिवशी हे सैन्य तलंगी (जामखेड तालुका, नकाशात तलंगसी हे नाव) येथे पोहोचले. तेलंगीच्या किल्ल्याच्या शिबंदीने लढा दिला. इहतिमामखान (तोफखान्याचा मुख्य, मरहमतखान बख्शी) यांच्या सैनिकांनी किल्ल्यावर हल्ला केला आणि एक प्रहरात किल्ला जिंकून घेतला. किल्ल्यातील अनेक लोक ठार झाले. सुमारे पाचशे माणसे कैद झाली. किल्ल्यातील तोफा, शस्त्रे, इत्यादी सामान मोगलांच्या हाती पडले. त्यानंतर मोगल सैन्य धारूर पासून बारा कोसावर वांजरा नदीच्या काठावर आले. मुकर्रबखान आणि बहलोल वगैरे (निजामशाही सरदार) हे अंजनदरडाचाघाट उतरून बीडच्या परिसरात येऊन पोहोचले.

आजमखानाने या (वांजरा नदीवरील) मुक्कामावरून शहाजी भोसल्याला जुन्नर आणि संगमनेरचे महाल ताब्यात घेण्यासाठी पाठविले. आजमखान हा यळंबचा घाट चढून बीडला पोहोचला. तेथून तो पुढे निघाला आणि त्याने दुधना नदीच्या काठावर असलेल्या परतूर येथे तळ दिला. मुकर्रबखान वगैरे दौलताबादेकडे पळाले होते पण तिकडे दुष्काळ असल्यामुळे ते धारूरकडे परत फिरले असे आजमखानाला समजले. त्यांना वाटेत गाठावे असे आजमखानाने ठरविले. तो अंजनदरडाचा घाट चढून धारूरपासून तीन कोसावर आला तो डिसेंबरचे शेवटच्या आठवड्यात.

शहाजीच्या हालचाली

१६३० नोव्हेंबरच्या दुसऱ्या आठवड्यात शहाजी शेवगावजवळ आजमखानाला मिळतो. त्याला बरोबर घेऊन आजमखान (त्याच्या बरोबर वीस हजारांचे सैन्य आहे) हा धामणगाव (पाथर्डी तालुका), जामखेड, तलंगी अशी गावे घेत वांजरा नदीच्या काठावर येतो. शेवगावहून धामणगाव, जामखेड, तलंगी आणि धारूरहून बारा कोसावरचा वांजरा नदीचा काठ हे अंतर सत्तर पाऊणशे मैल येईल. आजमखान तेथे जाऊन छावणी करण्यास नोव्हेंबर महिना संपून डिसेंबरला सुरवात झाली असली पाहिजे.

वांजरा नदीच्या काठावरून आजमखानाने शहाजीला जुन्नर संगमनेरकडे जाण्यास निरोप दिला. आणि तो स्वत: बीड, परतूर (परभणी जिल्हा) असे करीत डिसेंबरच्या अखेरीस धारूरपासून तीन कोसावर आला. वांजरा नदीच्या काठावरून शहाजी संगमनेरकडे निघाला. त्याच्याबरोबर दोन हजाराचे सैन्य आहे. वांजराकाठ आणि संगमनेर हे अंतर कमीत कमी शे सव्वाशे मैलांचे आहे. शहाजी हा डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात किंवा जास्तीत जास्त नोव्हेंबरच्या शेवटच्या आठवड्यात वांजरा काठावरून संगमनेरकडे किंवा जुन्नरकडे जाण्यास निघाला असला पाहिजे. संगमनेरला पोहोचण्यात त्याला एखाद आठवडा तरी लागला असणार.

तो १६३० च्या डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात संगमनेरला पोहोचला असे जरी आपण मानले तरी त्याची आणि दर्याखानाची गाठ पडण्याची शक्यता कोठे आहे ? कारण डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात दर्याखान हा खानदेशात जाळपोळ करीत आहे. आणि शहाजी संगमनेरला आहे.

दर्याखान आणि खानजहान यांच्या हालचाली

बादशहानाम्यात म्हटले आहे, " खानजहानने ठरविले की पंजाबात जाऊन तिकडील अफगाण





टोळचांच्या मदतीने बंड उभे करावे. दर्याखान, सदर, एमल आणि इतर मुले माणसे यांना घेऊन तो दौलताबादेहून निघून अंतूर (कन्नड तालुका, औरंगाबाद जिल्हा) येथे आला. आणि धरणगाव, चोपडा, आणि अंबा या गावाच्या वरून जात तो माळव्याच्या दिशेने निघाला.

शहाजहानने यापूर्वी दर्याखानाचा मोड करण्यासाठी (पाच डिसेंबर १६३०) अब्दुल्लाखानाला पाठविले होते. दर्याखान जेव्हा बालाघाटावर परतला तेव्हा बादशहाने अब्दुल्लाखानाला आज्ञा केली की तुम्ही घाटाच्या पायथ्याशी राहावे आणि बंडखोर ज्या दिशेने पळाले अशी बातमी येईल तिकडे तुम्ही पाठलाग करावा.

या सुमारास खानजहान आणि दर्याखान वगैरेच्या पलायनाची हकीकत कळताच अब्दुल्लाखान त्यांच्या पाठलागास निघाला. आणि घडलेली हकीकत त्याने बादशहास लिहून कळविली.

चोवीस जमादिलावल (एकोणीस डिसेंबर १६३०) ही बातमी कळताच बादशहाने बंडखोरांचा मोड करण्यासाठी फौजेची नेमणूक केली. मुजफ्फरखान बाराह याला पंचवीस तारखेस बंडखोरांच्यावर चालून जाण्यासाठी निरोप देण्यास आला. त्याला सांगण्यात आले की त्याने विजयगडच्या रस्त्याने पुढे जावे. मांडूच्या किल्ल्याजवळ त्याने नर्मदा ओलांडावी. आणि अब्दुल्लाखान तिकडे पोहोचला असल्यास दोघांनी मिळून बंडखोरांचा निःपात करावा. मुजफ्फरखानाबरोबर सरअफराजखान, राजा द्वारकादास, राव रतनचा मुलगा माधवसिंग, यक्कातांजखान, शेरजाद, श्यामसिंग, उग्रसेन, शहाबेगचा मुलगा अमीरबेग इत्यादी मंडळी देण्यात आली. मुजफ्फरखानाने अकबरपूरच्या उतारावर नर्मदा ओलांडली. अब्दुल्लाखानाला कळले की बंडखोर धर्मपुरीच्या उतारावरून नदी पार झाले आहेत. तो ही नदी पार झाला. आणि लोनेहराला पोहोचला. तेथे त्याला कळले की जमादिलावलच्या अठ्ठावीस तारखेस (तेवीस डिसेंबर १६३०) बंडखोर लोनेहराहून रवाना झाले. हे ऐकून अब्दुल्लाखान दीपालपूरला आला. तेथे त्याला कळले की बंडखोर उज्जैनकडे गेले असून त्यांनी शहराच्या भोवतालचा भाग उध्वस्त केला आहे. यामुळे अब्दुल्लाखानही त्या दिशेने निघाला.

शहाजी दर्याखान गाठ अशक्य

बांजरा नदीच्या काठावरून शहाजीने आजमखानाचा निरोप घेतला तो नोव्हेंबरच्या शेवटच्या आठवड्यात (त्यापूर्वी शक्य नाही) असे मानले तरी तो संगमनेरला डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात आला असला पाहिजे. त्यावेळी दर्याखान हा खानदेशात जाळपोळ करीत होता. पांच डिसेंबरला बऱ्हाणपुराहून अब्दुलाखान हा आपल्यावर चालून येत आहे हे पाहून दर्याखान हा बालाघाटावर आला. तो चाळीसगावजवळची खेडी लुटीत होता. त्याच घाटाने (कन्नड वरून) तो दौलताबादेस येऊन खानजहानला मिळाला तेथे खानजहानने पंजाबात जाण्याचा तडकाफडकी निर्णय घेतला. डिसेंबरच्या दुसऱ्या आठवड्यात खानजहान आणि दर्याखान हे दौलताबादेहून अंतूरला आले. तेथून ते खानदेशात उतरून धरणगाव, चोपडा या मार्गाने उत्तरेकडे पळाले. ही हकीकत अब्दुल्लाखानाने बादशहाला कळविल्यावर एकोणीस डिसेंबरला बादशहाने सैन्याची योजना केली.

यावरून दिसून येईल की डिसेंबरच्या पहिल्या आठवड्यात दर्याखान हा खानदेशात जाळपोळ करीत आहे. आणि दुसऱ्या आठवड्यात खानजहान आणि दर्याखान हे अंतूर, धरणगाव, चोपडा या मार्गाने पळून जात आहेत.

आणि यावेळी शहाजी आहे संगमनेरला. खरे पाहता जुन्नरचे आणि संगमनेरचे महाल ताब्यात घेण्यासाठी शहाजीला पाठविण्यात आले होते. तो प्रथम जुन्नरकडे गेला असणे शक्य आहे. पण तो संगमनेरला गेला असे आपण क्षणभर समजू.

दर्याखानाची आणि शहाजीची गाठ डिसेंबरमधे पडणे कसे शक्य आहे ?

श्री. खरे यांना ही अडचण जाणवली असावी. कारण एका लेखात ते ' ही घटना बादशहानाम्यातील माहितीप्रमाणे इ. स. १६३० डिसेंबरच्या पहिल्या दुसऱ्या आठवड्यात घडली ' असे म्हणतात. १६३० मधे शहाजी आणि दर्याखान यांच्यात लढाईच झाली





नाही हे बादशहानाम्यातील विस्तृत तपशील वर दिला आहे त्यावरून दिसून येईल. दुसऱ्या लेखात याच घटनेसंबंधी श्री. खरे म्हणतात 'या अवधीत शहाजीची दर्याखानाशी झटापट होऊन तीत उपरोक्ताचा पराभव झाला असला पाहिजे' या दुसऱ्या लेखात खऱ्यांनी डिसेंबर पहिला दुसरा आठवडा हे उल्लेख टाळले आहेत.

अशा परिस्थितीत परमानंदाच्या शिवभारतातील उल्लेख हा १६३० मधील शहाजी दर्याखान झटापटीसंबंधीचा आहे असा आग्रह धरता येत नाही. शहाजी दर्याखान यांची लढाई एकदाच झाली आणि तीही १६२८ मधे. १६३० मध्ये त्यांची गाठच पडली नाही.

वस्तुस्थिती अशी आहे की बारा सप्टेंबर १६२७ रोजी इब्राहीम आदिलशहा वारला आणि त्याचा मुलगा महंमद आदिलशहा हा गादीवर आला. राज्याची सूत्रे खवासखान या हलक्या माणसाच्या हातात गेली. शहाजीचे आदिलशाहीत मन लागेना. त्याने आदिलशाही सोडून निजामशाहीत येण्याचे ठरविले. शहाजहान हा गादीवर आल्यानंतर (चार फेब्रुवारी १६२८) मोगलांनी निजामशहाविरुद्ध आक्रमक पवित्रा घेतला. हे पाहून निजामशाहीला साहाय्य करण्यासाठी शहाजी हा आदिलशाही सोडून निजामशहाला मिळाला. पुढे लखूजी जाधवराव मोगलांना सोडून निजामशहाला मिळाला.याच्या दरम्यान शहाजीचा मोठा मुलगा संभाजी आणि शिवनेरीच्या किल्लेदाराची मुलगी जयंती यांचे लग्न शिवनेरीवर झाले. लग्नाचा काळ हा १६२७ चा डिसेंबर अगर १६२८ चा जानेवारी हा असला पाहिजे. लग्नानंतर शहाजी हा जिजाबाईला शिवनेरीवर ठेवून दौलताबादेस गेला आणि दौलताबादेस सैन्याची जमवाजमव करून खानदेशावर आक्रमण करण्याची त्याने मसलत केली. या सुमारास १६२८ मध महाराजांचा जन्म झाला.

परमानंदाचे शिवभारत आणि लाहोरीचा बादशहानामा ही दोन्ही तपासून पाहिली तर महाराजांचा जन्म १६२८ चा याबद्दल संशय राहात नाही. तो १६३० एकोणीस फेब्रुवारीचा असू शकत नाही.

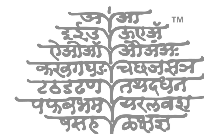
१६२९-३० मधे शहाजी काय करीत होता. बादशहानाम्यात म्हटले आहे की लखूजी जाधवरावाच्या खुनानंतर (चोवीस जुलै १६२९) शहाजी हा पुणे चाकणच्या परगण्यात जाऊन राहिला होता.

वुसातीनुस्सलातीन मधील मजकुरावरून दिसते की जाधवरावाचा जावई शहाजी भोसला हा परंडयाच्या आसपास होता. लखूजी जाधवरावाच्या खुनाची बातमी ऐकून तो संगमनेरकडे गेला. आणि तिकडे लुटालूट करून पुण्यास आला. त्याने तिकडे धामधूम आरंभिली आणि आदिलशाही आणि निजामशाही मुलूख बळकावला. ही बातमी विजापूरला पोहोचली. तेव्हा खवासखानाने मुरारजगदेवरावाला सैन्य बरोबर देऊन पुण्याकडे रवाना केला. हे पाहून शहाजी जुन्नरला श्रीनिवासराव (विश्वासराव पाहिजे) सरनाईक याच्या आश्रयाला गेला. मुरार जगदेवराव याने पुणे जाळून फस्त केले. आणि भुलेश्वराला दौलतमंगल किल्ला बांधला. मुरारजगदेवचा कारभारी रायाराव हा दोन हजार सैन्य बरोबर बाळगून पुण्याचा कारभार करू लागला. इकडे शहाजीने पेमगडचा किल्ला दुरुस्त केला आणि त्याला शहागड हे नाव दिले.

शहाजी १६२९ जुलैच्या पुढे पुण्याला राहू लागल्यावर लवकरच त्याला विजापूरकरांकडून उपसर्ग होऊ लागला असे दिसते.

चवदा डिसेंबर १६२९ चे पत्र "कोळवडी येथील दंग्याची वार्ता कळली . एदिलशाही लोकी येऊन कसबे शिरवळ कबज केले आहे. कोठी वळकटी केली आहे. त्यापासी घोडी दोन हजार एऊनु बैसले आहेती.. सिद्दी अंबरास (हवालदार किल्ले कोंढाणा) किताबती पेसजी किताबती (एकोणीस आक्टोबर १६२९) पाठविली होती...... त्यावरून तेही कामावरी एऊनु बहुतेक तह केला आहे... पेस्तर तुम्ही (बाबाजी झंजारराव कानदखोरे) आपले तरफेन कुसूर होऊन देणे . एदिलशाही लोकांचे बाबे लिहिले. तरी तेही सिकस्ती खादली. हाली आपले तरफेची नामजादी विजापूर पावेतो गेली आहे."

अठरा नोव्हेंबर १६३० चे पत्र "...सिद्दी अंबर अब्दुल्वाहद ठाणेदार किल्ले कोंडाणा बंदगी हजरती अर्जदास्त केली आहे की गनीम चालोन येऊन किल्ले मुरंबदेव ता शहाजी राजे याचा मुरसाल (पाठविलेला) सोनजी आसिरियाने राहिला होता. त्यासी लढाई





अनुक्रमणिका

केली. सोनजी जखमी झाला व त्याचे लोक पडिले. यावरी बालाजी नाईक आपले लोकानिसी येऊन गनीमासी लढाई केली. मशाखतीत तखसीर केला नाही. बालाजी नाईकास जखम लागली आणि गनिमास सिकस्त दिधली म्हणोन लिहिले आहे."

– (वेंद्रेकृत मालोजीराजे व शहाजी महाराज पान ३४९)

शकावलीतील नोंद

शके १५५२ प्रमोद नाम संवत्सरी मुरार जगदेउ-राऊ ईदलशाई मोठे फौजेनिसी निजामशाईवर चालोन आले. पुणा कसबावस्ती जाळून गाढवाचा नांगर पांढरीवर धरिला.

– (शिवचरित्रप्रदीप पा. ७१)

१५५२ प्रमोद संवत्सर मार्च १६३० पासून सुरू होतो. यावरून असे दिसते की १६२९ च्या हिवाळ्या-पासून शहाजीला विजापूरकरांशी लढावे लागले. १६३० च्या मार्चच्या पुढे मुरारजगदेवरावने पुणे लुटून फस्त केले. १६३० मधेच त्याचा पुणे प्रांतावर अंमल झाला. १६३१ जानेवारीच्या महजरात मुरार-जगदेवाचा कारभारी रायाराव याचा हवालदार दौलत मंगल म्हणून उल्लेख आहे. साहजिकच १६३० मधे सुरवातीलाच शहाजीला पुणे प्रांत सोडून शिवनेरी जुन्नरकडे जावे लागले. आपली जहागीर आदिलशहाने घेतली. निजामशाहीत परत जाण्याची सोय राहिली नाही. अशा परिस्थितीत १६३० च्या जुलै आगस्टच्या सुमारास शहाजीने आजमखानाला पत्र लिहून मोगलांच्या चाकरीत जाण्याची इच्छा दर्शविली. बादशहाकडून मन्सबीचे आश्वासन मिळा-ल्यावर शहाजी नोव्हेंबर १६३० मधे मोगलांना मिळाला.

परमानंदाचे संभाजी– जयंतीच्या लग्नाचे आणि शहाजीच्या हालचालींचे वर्णन १६२८ ला जुळते. ते १६३० शी जुळत नाही. १६२८ मधे शहाजी हा परमानंदाने म्हटल्याप्रमाणे निजामशाहीचे रक्षण करण्यास आला आहे. तो मोठा सरंजाम बाळगून आहे. लग्नाला भोसल्यांचे मोठे वऱ्हाड जमले आहे. आणि लग्नानंतर तो दर्याखानावरील मोहिमेवर गेला आहे. या उलट १६३० मधे मुरारजगदेवाच्या स्वारीमुळे त्याला पुणे सोडून शिवनेरीकडे यावे लागले आहे. यावेळी तो निजामशहाचा साहाय्यक नाही. परमानंद म्हणतो तसे जाधवाच्या खुनानंतर शहाजीने निजामशहाला साहाय्य करण्याचे सोडून दिले आहे. मग १६२८ मधे घडलेल्या संभाजी जयंती विवाह आणि शिवजन्म या घटना १६३० मधे घालण्यात काय अर्थ आहे ?

शिवजन्माची तारीख

शिवजन्मकालीन १६२८ च्या घटना स्पष्टपणे दर्शवूनही परमानंदाने शिवजन्म शके १५५१ फाल्गुन वद्य तृतीयेला झाला असे का म्हणावे हे एक गूढच आहे. काही कारणाने त्याने शिवजन्माचा शक दोन वर्षांनी पुढे ढकलला असावा. पण तिथी फाल्गुन वद्य तृतीया धरली असावी असे मला वाटले. म्हणून शिवजन्माची तारीख १५४९ फाल्गुन वद्य तृतीया असावी असा मुद्दा मी मांडला. परमानंदाने दर्याखानाचा उल्लेख केला. बखरीत दर्याखानाचा उल्लेख येत नाही. दर्याखानाचा उल्लेख तंजावर शिलालेखात येतो. पण तो मजकूर परमानंदाच्या शिवभारतावरून घेण्यात आला हे उघड आहे.

वरील कारणामुळे शिवजन्माच्या तारखेत आणि दर्याखानाच्या उल्लेखात दिसून येणारी विसंगती दूर करता येणे शक्य आहे काय याचा मी विचार केला. फाल्गुन वद्य तृतीया ही तिथी त्याने तशीच ठेवली. पण जन्मशक १५४९ चा त्याने १५५१ केला असावा काय अशी मला शंका आली. म्हणून मी १५४९ फाल्गुन वद्य तृतीया ही महाराजांची जन्मतारीख मानली. मराठा दैनिकाच्या अठ्ठावीस जानेवारी १९६८ च्या अंकात मी माझी भूमिका पुढीलप्रमाणे मांडली होती. "केवळ नकारात्मक भूमिका घेणे योग्य नव्हे म्हणून शकात दुरुस्ती होणे शक्य आहे काय याचा मी विचार केला. तो शके १५४९ चा वद्य फाल्गुन मार्च १६२८ ला येतो आणि तो शहाजी दर्याखान इत्यादींच्या हालचालीशी जुळतो असे आढळून आले. म्हणून मी १५४९ ची फाल्गुन वद्य तृतीया ही तिथी धरली. बखरीतील वैशाख महिना हा विचार करण्यासारखा होता पण बखरी शिवजन्माचा शक १५४९ प्रभव संवत्सर वैशाख

देतात. १५४९ चा वैशाख १६२७ च्या एप्रिलमधे येतो. तो शहाजीच्या हालचालींशी जुळत नाही. जुळलीच तर १५५० विभव संवत्सराची वैशाख शुद्ध पंचमी वार सोमवार, अठ्ठावीस एप्रिल १६२८ ही तारीख जुळू शकते. पण यात दोन अडचणी होत्या. एक तर कोणतीही बखर १५५० शक सांगत नाही. एक बखर १५४९ सांगून विभव संवत्सर सांगते पण तिचा उपयोग नाही. दुसरी अडचण म्हणजे कोणत्याही बखरीत दर्याखानाचा उल्लेख नाही. म्हणून शिव-भारतातील दर्याखान घ्यायचा आणि बखरीतील शक बदलून १५५० विभव संवत्सर वैशाख शुद्ध पंचमी ही तिथी समजणे योग्य झाले नसते. म्हणून मी १५४९ ची फाल्गुन वद्य तृतीया ही शिवजन्माची तारीख ठरविली. "

अर्थात हा तात्पुरता म्हणून मानलेला एक मुद्दा होता. माझा मुख्य भर होता शिवजन्म १६३० मधे झाला नसून १६२८ मधे झाला हे दाखविण्याचा. आता परमानंदाने दिलेला शक किंवा तिथी, विचारात घेण्याची आवश्यकता नाही. मग राहाता राहिल्या बखरी. बखरीत शक १५४९ दिला आहे काहीत वैशाख शुद्ध द्वितीया आहे तर काहीत वैशाख शुद्ध पंचमी आहे. पण जेथे पंचमी दिली आहे. तेथे नक्षत्र दिले नाही. शिव दिग्विजयात मात्र, वैशाख शुद्ध द्वितीया गुरुवार रोहिणी नक्षत्र असा उल्लेख आहे. १५४९ शकात वैशाख शुद्ध द्वितीयेला शनिवार येतो आणि नक्षत्र भरणी येते (शिवचरित्रप्रदीप, पान १०). ही अडचण फार मोठी होती. पण १५४९ प्रभवच्या ऐवजी विभव हा जन्मशक मानल्यास वैशाख शुद्ध द्वितीया, गुरुवार आणि नक्षत्र रोहिणी या गोष्टी जुळतात असे माझे मित्र आणि ज्योतिषाचे गाढे अभ्यासक श्री. तेंडुलकर (बँक ऑफ बडोदा, मुंबई) यांनी मला कळविले आहे. मला ज्योतिष समजत नाही. माझ्या विनंतीवरून त्यांनी महाराजांची पुढीलप्रमाणे पत्रिका तयार करून दिली.

राजा शिवछत्रपति

विभवनाम संवत्सरे शके १५५० वैशाख शुद्ध द्वितीया, गुरुवार उत्तररात्री (उदयीक शुक्रवार) सूर्योदयापूर्वी जन्म पहाटे पाच वाजून तेवीस मिनिटांनी २४-२५ एप्रिल १६२८ (ओल्ड स्टाईल) ४।५ मे १६२८ (न्यू स्टाईल).

शिवनेरी जुन्नर येथे अ १९ उ १० रे ७३ पू ५३.

निरयन जन्मलग्न कुंडली

२ चंद्र | १२ | ३ मं शु | ११ | ४ रा | १० के | ने ७ | ह ५ | गु ९ | श ६ | ८

स्पष्ट ग्रह :- लग्न २३-९ सूर्य २६-९-२२, चंद्र १२-३७-२४, मंगळ २७-० बुध २७-१६ व, गुरु १४-१३ व, शुक्र १।३७, शनि १६।३४ व, राहू ४।४१, केतु ४।४१, हर्शल १२।४६ व, ने. ८।४४ व, दशम १२।५८.

वृषभ राशि, रोहिणी नक्षत्र, प्रथमचरण.

शहाजीच्या १६२८ तील हालचाली पाहता १५५० विभव वैशाख द्वितीया पंचवीस एप्रिलची सकाळ १६२८ गुरुवार ही महाराजांची जन्मतारीख जुळते.

एकीकडे दर्याखान आणि शहाजी यांच्या १६२८ मधे झालेल्या झटापटीचा उल्लेख करून त्याच सुमारास महाराजांचा जन्म झाला असे म्हणायचे आणि महाराजांचा जन्म शके १५५१ (१६३०) मधे झाला असे सांगायचे. परमानंदाने अशी विधाने करण्याचे कारण काय असावे हे सांगणे कठीण आहे. ती व्यंकोजीची जन्मतिथी तर नसेल ना अशी शंका येते. व्यंकोजीच्या जन्मतिथीबद्दल बखरी, शिवभारत यातून मुग्धता का ? तंजावर शिलालेखात शिवाजी महाराजांच्या जन्मानंतर 'सवेचि' व्यंकोजी जन्म झाला असे सांगून १५५२ हा शक दिला आहे. तिथि, नक्षत्र, वार, काही नाही. शिवदिग्विजयात शक १५५३ दिला आहे. तंजावर भागात याबद्दल अधिक चौकशी व्हावयास पाहिजे. तोपर्यंत महाराजांचे १५५१ (१६३०) हे जन्मवर्ष निश्चित आहे असे म्हणणे कठीण आहे.

अनुक्रमणिका





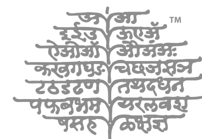
प्रा. प्यारेलाल गोहेल

डॉ. नगेंद्र : समीक्षक आणि समीक्षा (भूमिका)

हिंदी समीक्षेची पायाभरणी प्रामुख्यान महावीर-प्रसाद द्विवेदी, आचार्य रामचंद्र शुक्ल, डॉ. शाम-सुंदरदास इत्यादींच्या लिखाणातून झाली आहे. यापैकी आचार्य शुक्ल हे अधिक सूक्ष्म विचारवंत व वाङमयमूल्यांचा अधिक प्रामाणिकपणे शोध घेणारे असे सर्वश्रेष्ठ समीक्षक होते. द्विवेदींनी लिहिण्यापेक्षा इतरांना मार्गदर्शन करून लिहिण्यास प्रवृत्त केले. त्यांचा संस्कृताचा व्यासंग दांडगा होता. संस्कृत वाङमयाच्या भक्कम पायावर त्यांनी आधुनिक हिंदी वाङमयाची इमारत रचली; आणि विखुरलेल्या, विस्कळित झालेल्या शक्तींना एकत्रित आणून वाङमयाच्या सृजनात्मक व शास्त्रीय अंगोपांगांना त्यांनी नवीन शिस्तीत आणले व हिंदी वाङमयातील गद्य प्रकारांचा विकास साधण्यास मदत केली. निर्भय स्वभाव, प्रगाढ पांडित्य, वाङमयीन दोषासंबंधी असहिष्णु, स्पष्ट व प्रखर भाषेत विचार-प्रदर्शन, व सतर्क विचारपद्धती इत्यादी आपल्या गुणांनी हिंदी वाङमयाच्या सर्व क्षेत्रात त्यांनी वास्तववादी दृष्टिकोण, शास्त्रीय निष्ठा प्राप्त करून दिली व सूक्ष्म भावनांच्या अभिव्यक्तीस आवश्यक असलेले भाषासामर्थ्य त्यांनी निर्माण केले. ' सरस्वती ' मासिकाचे २० वर्षेपर्यंत अप्रतिहत संपादन करून वाङमयीन सृजनाच्या आवश्यक शक्तींना त्यांनी चौफेर मार्गदर्शन केले. त्यांच्या या ऐतिहासिक कार्याबद्दल हिंदी-जगत त्यांचे नेहमी ऋणी राहील.

कालिदासाची समीक्षा द्विवेदींच्या प्रगाढ व्यासंगाचे उत्तम उदाहरण होय. प्राचीन महाकवींच्या काव्यातील दोष दाखविणे ज्या वेळेस पाप समजले जाई त्यावेळेस ग्रंथ ही समाजाची संपत्ती असून ग्रंथातील दोष दाखविणे समीक्षकाचे कर्तव्यच होय असे सांगणारे द्विवेदी हे पहिलेच. या निर्भीरू वृत्तीने त्यांनी रवीन्द्रनाथ, अरविंद घोष, मॅकडोनल, ईश्वरचंद्र विद्यासागर इत्यादींच्या विचारांचा आधार घेऊन 'कालिदासाची निरंकुशता' ग्रंथ लिहिला. कालिदासाचे व्याकरण दोष, छंद दोष, न्यूनपदत्व, अधिक पदत्व, औचित्य इत्यादी संबंधी दोष दाखविले. याशिवाय विविध भूमिकेच्या माध्यमातून अनेक कलाकृतींची त्यांनी समीक्षा केली आहे. सारांश दोषप्रदर्शनातून वाङमयीन मूल्यांच्या निकषावर ग्रंथांना व कलाकाराच्या सृजन-प्रक्रियांना तपासून अभिजात वाङमय निर्माण करण्याचा मार्ग व तदनुसार पद्धती त्यांनीच निर्माण केली. या त्यांच्या कार्याच्या आधारावर पुढे नव्या समीक्षकांनी अनेक प्रयोग केले.

द्विवेदींच्या नियम-चौकटीत उत्स्फूर्त व स्वाभाविक अभिव्यक्तीला गुदमरल्यासारखे होणे स्वाभाविक होते. आचार्य शुक्लांनी हा दोष ओळखून हिंदी समीक्षाक्षेत्रात एका नव्या समीक्षा-पद्धतीस जन्म दिला. प्राचीन वाङमय-सिद्धांताचा त्यांनी गंभीरपणे अभ्यास व अवलोकन–मूल्यमापन केले. ' रस-मीमांसा ' व ' चिंतामणि' ग्रंथामधील वाङमय-सिद्धांताची चर्चा करणारे निबंध त्यांच्या शास्त्रीय दृष्टिकोणासंबंधीची उदाहरणे होत. रस व तत्संबंधी विभिन्न अंगोपांगांची चर्चा त्यांनी केली आहे. ' काव्यात लोकमांगल्याची साधना', 'कविता म्हणजे काय ? ', ' साधारणीकरण व व्यक्तिवैचित्र्यवाद ' इत्यादी निबंध त्यांचा शास्त्रीय दृष्टिकोण स्पष्ट करतात. वाङमयीन कृतीची समीक्षा करताना तिचे भावपक्ष व कलापक्ष असे विभाजन करून कलाकाराच्या कलासृजनपूर्व अवस्थेतील प्रक्रियांची कारण-मीमांसा ते स्पष्ट करतात व त्याच संदर्भात अभिव्यक्तीच्या माध्यमाचे शास्त्रीय दृष्टीने विवेचनही. अशा प्रकारे मूळ कलाकृतीचे मूल्यमापन करण्याची ही पद्धत त्यांचीच. आपल्या वैयक्तिक विचार व पद्धतीचा स्पष्ट उल्लेख त्यांच्या ' हिंदी साहित्याचा इतिहास ' ग्रंथात आढळून येतो. वाङमय कृतींची समीक्षा करण्याचा त्यांचा दृष्टिकोण स्वतंत्र आहे. साहित्यात लोकधर्माचे प्रतिपादन किती व कसे झाले आहे या आधारावर त्यांचे मूल्यमापन व विश्लेषण अवलंबून असते.





आचार्य शुक्ल हे तसे पाहिल्यास रसवादीच. रस-सिद्धांताला आपल्या पद्धतीने तपासण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. रस-मीमांसेत प्रामुख्याने रसानुभूतीच्या संदर्भात आलंबनाच्या विस्तारासंबंधी विशेष विवेचन प्रस्तुत केले आहे. रसानुभूतीला आश्रय, आलंबन, अनुभाव व उद्दीपन इत्यादी घटक सहाय्यभूत असल्याचे ते मानतात. वाङमयाची स्वतंत्र सत्ता स्वीकारून त्याला तत्त्वज्ञानाचे महत्त्व देण्याकडे त्यांचा कल आहे.[1] वाङमयाचा संबंध प्रामुख्याने हृदयाशी व तत्त्वज्ञानाचा बुद्धीशी आहे. एकाचा आधार भावक्षेत्र असून दुसऱ्याचा ज्ञानक्षेत्र आहे. कविता एक साधना असून हृदयाच्या मुक्तावस्थेपर्यंत नेणे तिचे कार्य आहे. या साधनावस्थेला ते 'भावयोग' नाव देतात. व ज्ञानयोग-कर्मयोगाच्या बरोबरीने तिचे स्थान मानतात; कारण दोघांचाही उद्देश कवितेप्रमाणेच मुक्तावस्था आस्वादणे हे होय असे ते मानतात.[2] "ज्ञाता व ज्ञेय यांचे ऐक्य ज्ञानाची उत्कट अवस्था मानली जाते तशी आश्रय व आलंबनाची एकता काव्याची उच्च स्थिती असल्याचे ते प्रतिपादतात. दोन्ही आपापल्या क्षेत्रात राहून एकाच उद्देशाकडे नेणारे माध्यम होय म्हणून काव्य आणि तत्त्वज्ञान एक होत." अशा प्रकारे काव्य आणि तत्त्वज्ञान या दोहोत सहव्याप्ती पाहण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. अर्थात हे स्पष्ट आहे की वाङमयाला तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात बाधक समजणाऱ्यांसाठी हे विवेचन केले आहे. साहित्यामुळे समाज शिथिल बनतो व म्हणून त्याचे स्थान समाजात नसावे असे प्रतिपादन करणाऱ्या किंवा वाङमय केवळ मनोरंजनाचे साधन म्हणून पाहणाऱ्यांना हा समज देण्याचा प्रयत्न आहे. समीक्षेच्या संदर्भात रसानुभवाला, आश्रय-आलंबनाची एकता आवश्यक असल्याचा सिद्धांत मात्र त्यांनी गंभीरपणे प्रतिपादिला आहे.

आपल्या मूलभूत स्वतंत्र विचारप्रणाली द्वारे त्यांनी तत्कालीन वाङमय समीक्षकांना मार्गदर्शन केले आहे यात शंका नाही. असे करीत असताना त्यांनी स्वतः एक वैचारिक चौकट निर्माण केली. जीवनवादी समीक्षा केवळ बोधवादीच नव्हे तर नीतितत्त्वांचा सामाजिक आशय प्रतिपादन करणारी असली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे. याच आधारावर त्यांनी तुलसी-सूर-जायसी तसेच रहस्यवाद-छायावाद इत्यादींचे विवेचन केले आहे. त्यांच्या दृष्टीने तुलसीदास सूर-जायसी पेक्षा श्रेष्ठ व सूरदास जायसीपेक्षा श्रेष्ठ ठरतो. व्यक्तीच्या जिवंत, उत्स्फूर्त व उत्कट मनाची अभिव्यक्ती ज्या मुक्तकाच्या माध्यमातून अभिव्यक्त होते त्या मुक्तकापेक्षा सामाजिक आदर्शाची प्रतिस्थापना करणारा प्रबंधात्मक काव्य-प्रकार त्यांना अधिक श्रेष्ठ वाटतो. त्यांच्या या नीतिवादी दृष्टीमुळे स्वैराचारी तत्त्वांना भुरळ घातली गेली असली तरी त्यामुळे आपल्या निर्धारित काव्य-सिद्धांताच्या कसोटीवर नव्या वाङमयाचा स्वतंत्रपणे शोध-बोध घेऊ शकला नाही. रोमँटिसिझमच्या नव्या उत्कट भावनाप्रवाहांना 'छाया' सारख्या उपहासपूर्ण विशेषणांनी संबोधले असले तरी नंतरच्या काळात छायावादी काव्यामुळे हिंदी वाङमयात जी स्वतंत्र, स्वच्छंद व सौंदर्यात्मक भावनाविश्वाची रचना झाली त्यावरून आचार्य शुक्ल आपल्या बोधवादी-कुंपणात किती गुरफटले होते याची कल्पना येते.

डॉ. शामसुंदरदास आचार्य शुक्लांचे समकालीन वाङमयाचे विवेचन करताना त्यांनी पाश्चात्य इंग्रजी समीक्षाशास्त्राचा आधार घेतला एवढेच नव्हे तर त्याचा सविस्तर परिचयही करून दिला. 'साहित्यालोचन' हा त्यांचा ग्रंथ पाश्चात्य समीक्षा पद्धतीचा परिचय करून देणारा ग्रंथ होय. स्वतःच्या चिंतनातून मूलभूत सिद्धांताच्या विवेचनाकडे त्यांचा विशेष कल नव्हता. Introduction to the study of Literature या हडसनच्या ग्रंथाचा किंवा Judgement in literature या वर्सफोल्डच्या ग्रंथाचा आधार घेऊन विविध वाङमयप्रकारांचे (Forms of Literature) शास्त्रीय विवेचन त्यांनी प्रस्तुत केले आहे. एकूण त्यांची भूमिका पाश्चात्य वाङमयीन दृष्टी व दृष्टिकोण समजावून देणे हीच होती व याच अर्थाने ते वाङमयाचे उत्तम विद्यार्थी व शिक्षक होते. डॉ. शामसुंदरदास यांच्या लिखाणातून त्यांनी हिंदी वाङमयाच्या अभ्यासाचा

१. चिंतामणि पृ. १९३ २. गोस्वामी तुलसीदास पृ. ९८.





विस्तार वाढविण्याच्या दृष्टीने फार मोठे कार्य केले आहे हे विसरता येणे शक्य नाही.

समकालीन टीका वाङमयाच्या संदर्भात वर उल्लेखिलेल्या समीक्षकांशिवाय पद्मसिंह शर्मा, हजारीप्रसाद द्विवेदी इत्यादी नावे घेता येतील; परंतु समीक्षावाङमयावर सर्वात अधिक पगडा आचार्य शुक्लांचा दिसून येतो. कलाकृतीकडे उपयोगितावादी दृष्टीने पाहण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला व म्हणून वाङमयाने समाजजागृती केली पाहिजे, सामाजिक प्रश्न सोडवले पाहिजेत, जीवनाचे खरेखुरे चित्रण केले पाहिजे अशी अपेक्षा त्यांच्या विवेचनातून स्पष्ट होते. वाङमयात जीवनविषयक तत्त्वांना महत्त्व नाही असे मला मुळीच म्हणावयाचे नाही; परंतु वाङमयाचे मूल्यांकन करताना वरील बाबी अप्रस्तुत असून केवळ वाङमयमूल्यांच्या कसोटीवर तपासूनच त्याचा विचार होणे आवश्यक आहे हे तत्त्व मात्र त्या काळातील समीक्षकांनी दुर्लक्षले आहे असेच म्हणावे लागेल.

आजच्या हिंदी-समीक्षेचे स्वरूप यापेक्षा निराळे आहे. तुम्ही कोणते 'वादी' आहात हा प्रश्न महत्त्वाचा नसून लेखकाने कोणत्या पद्धतीने अनुभव प्राप्त केले आहेत व ते अनुभव कशा प्रकारे कलाकृतीत अभिव्यक्त झाले आहेत हे तपासून पाहणे आजच्या समीक्षेचे प्रमुख कार्य समजले जाते.

कलाकृती तपासून पाहताना लेखकाच्या 'सलग अनुभवाचा' शोध घेण्याचा म्हणजेच मानवी जीवनातील सत्यांचे अवलोकन करून कलाकृतीत कलाकाराच्या स्वतंत्र निर्मितीचा शोध घेणे महत्त्वाचे आहे. तसा प्रयत्न आजच्या हिंदी-समीक्षेत सुरू आहे ही एक समाधानाची बाब आहे. मार्गात अनेक अडचणी आहेत. काही ऐतिहासिक तर काही भाषासंबंधी. प्रसिद्ध भाषाशास्त्रज्ञ डॉ. धीरेन्द्र वर्मा म्हणतात[१] "आमच्या आधुनिक हिंदी वाङमयाचा एक पाय मध्ययुगात असून दुसरा पाय आधुनिक युगात आहे. आमच्या काव्य-प्रेरणा व काव्य स्वरूपामध्ये प्रमुख अंश मध्ययुगीन भक्तीचा असून गद्यवाङमयाच्या प्रेरणा व स्वरूप यावर प्रामुख्याने पाश्चात्य पद्धतीचा प्रभाव दिसून येतो म्हणून काव्य-समीक्षा प्राचीन भारताच्या काव्यशास्त्रीय सिद्धांताच्या संदर्भात होते. त्याकडे नवीन सिद्धांताच्या दृष्टिकोनातून क्वचितच पाहिले जाते. या उलट गद्य-वाङमयाची स्थिती असून मानसशास्त्राचा व तर्कशास्त्राचा आधार घेऊन अनुभवाच्या प्रत्ययकारकत्वाचा अधिक शोध घेतला जातो.

हिंदी समीक्षाक्षेत्रात प्रारंभापासून रससिद्धांताला अधिक महत्त्व दिले गेले आहे. एकीकडे आचार्य शुक्लासारख्या 'लोकमांगल्या' चा आग्रह धरणाऱ्या समीक्षकांची परंपरा अनुसरली गेली व दुसरीकडे नव्या कलास्वरूपशास्त्राचे आकर्षणही वाढत गेले. डॉ. खंडेलवाल म्हणतात[२] "सौंदर्यासंबंधी कला आणि समीक्षाक्षेत्रात आमचा स्वतंत्र दृष्टिकोण अनेक शतकांपासून चालत आला आहे. परंतु कला-स्वरूपशास्त्रासंबंधीचा आधुनिक दृष्टिकोण अजून निर्माण होण्याच्या बेतात आहे असेच म्हणावे लागेल." माझ्या मते हा ऐतिहासिक परिणाम आहे. कलाकृती हा कलास्वरूपशास्त्राचा एकमेव विषय आहे. परंतु नेमके हेच अवधान सुटल्यामुळे या शास्त्राच्या परिसरात गोंधळ निर्माण झाला आहे. रस-व्यवस्थेच्या अनुषंगाने तर हिंदीतल्या कलाविषयक चर्चेत हा गोंधळ इतका माजला आहे की कलाकृतीतील मुख्य विषय सुटून तथाकथित इतिहास किंवा मानसशास्त्रीय चर्चेत कलापव्यय होत आहे असेच म्हणावे लागेल. या द्विधावस्थेतून सुटण्याचा एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे कला-स्वरूपशास्त्राचे अंतर्बाह्य स्वरूप स्वतंत्र व तितकेच इतर शास्त्राशी अनुबंधित ठेवले पाहिजे.[३] 'हे पाळण्याचा प्रयत्न होत असला तरी असे दुहेरी पथ्य सांभाळणे अर्थातच फार कष्टाचे आहे.' परंतु तसा प्रयत्न करण्याचा हिंदी समीक्षक प्रयत्न

१. 'विचार धारा' मध्यदेशीय संस्कृति व समीक्षा, निबंध.

२. आधुनिक साहित्य–विशेषांक १९६७.

३. 'साहित्य विचार' प्रा. डी. के. बेडेकर पृ. १००





करीत आहे ही समाधानाची बाब आहे. असा प्रयत्न करून नव्या हिंदी-समीक्षेचा शास्त्रशुद्ध पाया घालण्याचे महत्त्वाचे कार्य करणाऱ्या समीक्षकांत डॉ. नगेंद्र, गुलाबराय, नंददुलारे बाजपेयी, शांतिप्रिय द्विवेदी यांची प्रामुख्याने गणना करावी लागेल. हिंदी समीक्षेच्या स्वरूपाविषयी सामान्य कल्पना येण्याच्या दृष्टीने हे विवेचन केले आहे. 'हिंदी-साहित्य-विचार' या माझ्या अनुवादित ग्रंथात संग्रहित लेखांच्या आधारे डॉ. नगेंद्रांच्या समीक्षास्वरूपा-विषयी व हिंदी संबंधीच्या प्रश्नांविषयी त्यांच्या विचारांचा परिचय करून घेण्याचे योजिले आहे.

तसे पाहिल्यास डॉ. नगेंद्रांचे साहित्य क्षेत्रात पदार्पण कवि म्हणूनच झाले आहे.[१] शाळा कॉलेजात असताना प्राध्यापक व मित्रमंडळींचे प्रोत्साहन मिळाल्यामुळे नियमित काव्यलेखन केल्याचा ते उल्लेख करतात. 'वनमाला' हा १९३७ मध्ये प्रसिद्ध झालेला काव्यसंग्रह. मध्यंतरीच्या काळात ते समीक्षालेखनाकडे वळले असले तरी १९४९ मध्ये त्यांचा 'छंदमयी' कवितासंग्रह प्रसिद्ध झाला, तो मात्र शेवटचाच ठरला. त्यांच्या काव्यप्रतिभेचे बरेच गुण त्यांच्या ग्रंथलेखनातील सूक्ष्म व हळुवार शैलीतून दृग्गोचर होतात. कवितालेखनाने डॉ. नगेंद्रांचा वाङमयक्षेत्रात प्रवेश झाला असला तरी त्यांचा पिंड समीक्षकाचा, स्वभाव शिक्षकाचा व वाङमयीन भूमिका नम्र शोधकाची आहे. हा शोधकपणा शाब्दिक नसून मनोवृत्तीचा आहे. कवीच्या ठिकाणी आवश्यक असणारा 'सहृदयपणा' त्यांच्या ठायी असल्यामुळे कलाकृती व विचार ते प्रामाणिकपणे समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत असताना दिसतात. पाश्चात्य समीक्षकांनी कलाकृती-पेक्षा कला-निर्मात्याच्या कलानिर्मितीपूर्व मानसिक प्रक्रियांचे सूक्ष्म विवेचन केले आहे. भारतीय रस-वाद्यांनी मात्र कलाकृतीचे सांगोपांग विवेचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. डॉ. नगेंद्रांनी दोन्ही दृष्टींचा सम्यक अभ्यास करून त्यातील साम्य-वैषम्य पाहण्याचा स्तुत्य प्रयत्न केला आहे. हिंदुधर्माच्या मूलभूत सिद्धांताचा व वैदिक संस्कृत साहित्याचा त्यांनी शोध घेतला आहे. एकीकडे ते राजशेखर, मम्मट, विश्वनाथ इत्यादी संस्कृत-आचार्यांचे विचार तपासून पाहतात तर दुसरीकडे ॲरिस्टॉटल, रिचर्ड्स, टि. एस्. ईलियट, क्रोचे इत्यादी पाश्चात्य विद्वानांच्या विचारांचे व्यासंगपूर्ण अध्ययन प्रस्तुत करतात. पाश्चात्य समीक्षासंबंधी विचार-धनाचा त्यांनी हिंदी वाचकास परिचय करवून देण्याचाही प्रयत्न केला आहे. 'ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र; "काव्यातील उदात्ततत्त्व' (The Sublime) इत्यादी अनु-वादित ग्रंथ तसेच 'Indian Literature' सारखे इंग्रजी ग्रंथ त्यांच्या शोधकपणाची उत्तम उदाहरणे होत. १९५०-५६ पर्यंत त्यांनी संस्कृत काव्यशास्त्राचा देखील परिचय करून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'हिंदी ध्वन्यालोक', 'हिंदी वक्रोक्तिजीवित', 'भारतीय नाटच साहित्य', 'भारतीय काव्यशास्त्राची परंपरा' यासारखे ग्रंथ संपादित करून त्यांनी हिंदी काव्यशास्त्राची स्वतंत्र भूमिका तयार करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

''रस' शब्दाच्या अर्थविकासाची कथा सांगताना त्यांची शोधक बुद्धी रामायण कालानंतर व 'नाटचसूत्रा'च्या आधी म्हणजे 'कामसूत्रा'च्या काळापासून शोध घेत घेत 'रस' शब्दाच्या अर्थ-विकासाचा आढावा घेते. 'रस' शब्दाचा प्रथम प्रयोग निश्चितपणे 'वनस्पतीचा द्रव' या अर्थाने झाला आहे असे ते नोंदवितात.[२] 'भरतमुनीच्या काळात 'चरक संहिते'सारखे आयुर्वेदातील ग्रंथही निर्माण झाले आहेत असे प्रा. दि. के. बेडेकरांनी म्हटले आहे. पुढे लाक्षणिक अर्थाने 'रस' शब्दात आस्वाद आणि शक्ती यांचा त्यात अंतर्भाव झाला. सोमरसाच्या प्रचाराने, 'रस' शब्दाच्या अर्थामध्ये आनंद, मद, तन्मयता, व चमत्कार इत्यादींचा समावेश झाला आहे. पुढे एकीकडे वाणीचा चमत्कार या अर्थाने व दुसऱ्या बाजूस आत्मानंद-ब्रह्मानंद या अर्थाने विकास झाला. 'वाणीचा रस' व 'काव्यरस' समानार्थी आहे. वेदात कवि व काव्य शब्दांचा उल्लेख आहे. परंतु आधुनिक पारिभाषिक शब्दापासून तो दूर असून काव्यापेक्षा 'वाक्' आधुनिक अर्थाला जवळ आहे म्हणून 'वाक्' काव्यरसाचा वाचक मानणे अधिक सुसंगत असल्याचे

१. 'मैं इनसे मिला' भाग २ रा. डॉ. कमलेश पृ. १४६. २. साहित्य विचार पृ. ४,





ते मानतात. तेव्हा इ. स. पू. ४ थ्या शतकातील 'रस' म्हणजे 'वनस्पतीचा रस' या अर्थापासून तर इ. स. पू. २ ऱ्या म्हणजे 'कामसूत्रा'तील काव्यरसापर्यंतचा 'रस' शब्दाच्या अर्थविकासाचा प्रवास निश्चित करण्यात त्यांचा शोधकपणा स्पष्ट दिसून येतो.

डॉ. नगेंद्रांच्या शोधकपणाबरोबरच त्यांचा व्यासंगही समजून घेण्यासारखा आहे. त्यांच्या ग्रंथनिर्मितीचा विस्तार व सखोलपणा पाहिल्यानंतर त्यांना वाङ्मयाशिवाय इतर कशाचेही महत्त्व नसावे असा गैरसमज निर्माण होण्याची शक्यता आहे परंतु वस्तुतः त्यांची एकूण समीक्षेतील भूमिका ही मानवी जीवनाकडे 'सलगपणाने' पाहण्याची आहे.[१] स्वामी दयानंदाच्या स्वच्छ चिंतनाचा व त्यांच्या निर्भीडपणाचा खोलवर परिणाम त्यांच्या जीवनावर झाला आहे. याचा परिणाम म्हणून भावसत्यांच्या शोधाबरोबरच ते वाङ्मयसृजन करणाऱ्या कलाकाराच्या स्थूल व सूक्ष्म जीवनाचा शोधही ते घेताना दिसतात. वाङ्मयाचे मूल्यमापन व आकलन या दोन बाबी वेगळ्या आहेत अशी त्यांची श्रद्धा आहे. वाङ्मयाचे यथार्थ आकलन होण्यासाठी त्यांनी कलाज्ञानाइतकेच समाजशास्त्र, राजकारण व अर्थशास्त्र इत्यादी विषयाकडे लक्ष दिले आहे.[२] डॉ. नगेंद्र तर राजकीय व सामाजिक प्रेरणेच्या पार्श्वभूमीवर मनोवृत्तींचे विश्लेषण करू इच्छितात. या बाबत इतर समीक्षकांनी तितकेसे लक्ष दिले नाही. डॉ. नगेंद्रांच्या समीक्षेत त्यामुळे एक प्रकारची व्यापकता व पूर्णता आली आहे. मात्र आकलनासाठी वरील बाबींचे महत्त्व मान्य करून देखील वाङ्मयाच्या मूल्यमापनात वाङ्मयमूल्यांचाच निकष लावणे आवश्यक आहे असा त्यांचा आग्रह दिसतो. १९५१ मध्ये प्रसिद्ध झालेला 'आधुनिक हिंदी कवितेमधील प्रवृति' हा ग्रंथ त्या दृष्टीने वाचनीय आहे.

वाङ्मय-आकलनाच्या दृष्टीने त्यांनी संस्कृत व इंग्रजी काव्यशास्त्राचा परिचय करून देण्यासाठी जे ग्रंथ संपादित व अनुवादित केले त्यांचा वर उल्लेख आलाच आहे. त्या शिवाय 'सुमित्रानंदन पंत', 'साकेत एक अध्ययन', 'आधुनिक हिंदी नाटक', 'कामायनीच्या अभ्यासाचे प्रश्न', 'समीक्षकाची आस्था व काव्य-बिम्ब' इत्यादी ग्रंथातून त्यांनी वाङ्मयाशी संबंधित जीवनाच्या विविध अंगोपांगांचा अभ्यास करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो.

आधुनिक हिंदी वाङ्मयाचा प्रारंभापासून आजपर्यंत वाङ्मयीन प्रेरणा व प्रवृत्तींचा, तसेच शब्दसंपत्तीच्या विकासाचा ते समग्रतेने विचार करताना दिसून येतात. प्रारंभापासून वाङ्मयीन विकासाचा इतिहास पाहताना राजकीय, सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिक परिस्थितीचे सम्यक आकलन करून आधुनिक हिंदी वाङ्मयाच्या मूल्यमापनाची भूमिका ते तयार करतात. हिंदी भाषा-शक्तीच्या विकासात महावीरप्रसाद द्विवेदींनी स्थैर्य प्राप्त करून दिले. पद्मसिंह शर्मांनी नैतिक अधिष्ठान निर्माण केले, प्रेमचंद यांनी व्यावहारिक शक्तींचा विकास साधला, आचार्य शुक्लांनी गंभीर-विवेचनाचे माध्यम स्थिर केले व पंतांनी सूक्ष्म सौंदर्यानुभूतीची जाणीव निर्माण केल्याचे त्यांनी नोंदविले आहे. प्रसिद्ध कोषकार रघुवीरांच्या प्रचंड कार्याचा आढावा घेऊन डॉ. हरदेव बहारींचा 'इंग्रजी कोष', श्री. रघुनाथ गुप्तांचा 'समाजशास्त्र मानवशास्त्र पर्यायकोष' श्री. नरवणेंचा 'व्यवहार कोष' इत्यादींनी हिंदीच्या विकासात केलेल्या मौलिक कार्याचे महत्त्व प्रतिपादन करण्यास ते विसरत नाहीत.

स्वातंत्र्योत्तर काळातील हिंदी-वाङ्मयाच्या विकासासंबंधी ते म्हणतात[३] : "ज्ञानसाहित्याच्या अभूतपूर्व विकासाबरोबरच ललित वाङ्मयाची यशस्विता अधिक समाधानकारक म्हटली जाऊ शकेल. यात अभिमान बाळगण्यासारखे काहीच नाही. कारण खरे पाहता हा काळ निर्माणकाळ नव्हताच. फार तर निर्माण–प्रक्रियेच्या आधीचा काळ म्हणता येईल. निर्माण म्हणजे योजनाबद्ध, विवेकपूर्ण आणि प्रयत्नसाध्य कार्य आहे. सृजन – अंतस्फूर्त, प्रयत्नसाध्य क्रिया आहे. ती योजनेच्या

१. हिंदी आलोचक पृ. २००. २. विशाल भारत डिसें. १९४५ पृ. १७३.
३. संशोधन और आलोचना पृ. ७३.





चौकटीत बसू शकत नाही. आणि लाभालाभ विवेकाने ही नियंत्रित होत नाही. हिंदी साहित्यिक आज निर्माण योजनेत संलग्न आहे. याचे अपेक्षित परिणाम काही काळानंतर दिसतीलच. म्हणून आजच्या उपलब्ध वाङमयाचे मूल्यमापन परिणामाच्या आधारावर नव्हे तर प्रयत्नाच्या निकषावर लावणे योग्य होईल".

समीक्षा कलेचे शास्त्र असून 'साहित्यविद्या' किंवा 'साहित्यशास्त्र' एकाच अर्थाचे शब्द असल्याचे ते मानतात. जो पावेतो समीक्षक कलाकृतीच्या रसात रंगून जाऊन तिच्या विवेचनाला प्रारंभ करीत नाही आणि त्याचे विवेचन सहृदय वाचकांच्या मनाला कलाकृतीचा रसबोध करीत नाही तो पावेतो समीक्षेचे कार्य यशस्वी झाले असे मानता येणार नाही असा त्यांचा विश्वास आहे.[१] 'काहीजण नीतिशास्त्राधिष्ठित समीक्षा, मानसशास्त्राधिष्ठित समीक्षा, सौंदर्यशास्त्राधिष्ठित समीक्षा अशी समीक्षेची वर्गवारी करीत असतात. खरे म्हणजे ही समीक्षेची वर्गवारी नव्हे. ही समीक्षेला आधारभूत असणाऱ्या ज्ञानाची वर्गवारी आहे. या आधारभूत ज्ञानात नीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र, इत्यादी शास्त्रे असू शकतात' हिंदी समीक्षेच्या मागे असलेल्या विविध प्रवृत्तींचा ते उल्लेख करतात. शास्त्रीय समीक्षा, मनोविश्लेषणात्मक समीक्षा, मानसशास्त्रीय समीक्षा, ऐतिहासिक समीक्षा, सैद्धांतिक समीक्षा, संशोधनात्मक समीक्षा इत्यादी विविध समीक्षा-प्रवाहांचे विवेचन करुन हिंदी समीक्षेसंबंधीची गति, प्रवाह, व दिशा इत्यादी बाबींचा आढावा घेतला आहे. ऐतिहासिक समीक्षेच्या विवेचनात डॉ. नगेंद्र म्हणतात.[२] सार्वजनिक जीवनाची संपूर्ण अभिव्यक्ती 'साहित्य' असू शकत नाही. डॉ. नगेंद्र यालाच समीक्षा पद्धतीची मर्यादा म्हणतात. वाङमयाच्या मूल्यमापनात असाहित्यिक विवेचनाला मुळीच स्थान असू नये असा त्यांचा आग्रह आहे.[३] या दृष्टीने पाहता इतर दृष्टिकोणांनी त्या आकृतीकडे पाहणाऱ्यांना जे ज्ञान झाले त्याकडे दुर्लक्ष करणे वाङमय समीक्षेचे कर्तव्य असते' असा डॉ. नगेन्द्रांचा एकूण समीक्षेविषयीचा दृष्टिकोण आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळातील हिंदी वाङमयाचा आढावा घेताना महात्मा गांधींच्या सांस्कृतिक प्रेरणांचा त्यांनी उल्लेख केला आहे. रवींद्रनाथांच्या महाकाव्यासंबंधी केलेल्या व्याख्येचा आधार घेऊन म. गांधींच्या महान व्यक्तित्वाचा हिंदी वाङमया-वर झालेला परिणाम ते स्पष्ट करतात. व्याख्या अशी : 'जेव्हा मानवाच्या विश्वात एका महान व्यक्तीचा उदय होतो तेव्हा स्वाभाविकपणे एक महापुरुष कविमनाच्या राज्यात अधिकारारूढ होतो, मानवी चारित्र्याची उदारता मनःचक्षूपुढे अधिष्ठित होते तेव्हा त्याच्या उन्नत भावनांनी प्रेरित होऊन त्या महापुरुषाची प्रतिमा प्रतिष्ठित करण्यासाठी कवि भाषा सौंदर्याचे मंदिर उभारतो. त्या मंदिराचा आधार पृथ्वीच्या अंतर्मनात असतो व त्याचा कळस मेघमाला छेदून आकाशात उंच उंच जातो. त्या मंदिरातील प्रतिष्ठित प्रतिमेच्या पवित्र भावनांनी मुग्ध होऊन तिच्या पुण्यप्रकाश किरणांनी अभिभूत होऊन नाना दिशांनी येऊन मानव-समूह तिला प्रणाम करतात यालाच महाकाव्य म्हणतात.' या संदर्भातून गांधींचे हौतात्म्य देशाच्या सांस्कृतिक इतिहासातील एक महान घटना असून आधुनिक जगाच्या इतिहासात गांधी सारखा महाकाव्योचित चरित्रनायक जन्मला व त्यांच्या बलिदानापासून तशा घटना घडल्याचा डॉ. नगेंद्र उल्लेख करतात. अनेक कवींनी त्यांच्या बलिदानापासून प्रेरणा घेतली परंतु अनेक कविता विषयाची उंची गाठू शकल्या नाहीत याची कारणमीमांसा करताना डॉ. नगेंद्र म्हणतात, 'भारतीय काव्यशास्त्रात सामान्यभाव व काव्यगत भाव हा फरक मानला असून आमच्या प्राचीन आचार्यांनी मोठ्या मार्मिकपणे हे स्पष्ट केले आहे की जीवनानुभूती आपल्या स्वाभाविक स्वरूपात अभिव्यक्त न होता संस्कारित झाल्यानंतरच काव्याचा विषय बनू शकते. स्वाभाविक स्वरूपात त्याचे ऐंद्रिकतत्त्व रसात्मक अभिव्यक्तीला बाधक होते. गांधी-महानिर्वाणासंबंधी काव्यात यामुळेच

१. रूपवेध पृ. ९१. २. संशोधन और आलोचना पृ. ७७.

३. रूप वेध- ले. नरहर कुरुंदकर पृ. ८८





अपेक्षित उदात्त रसाचा संचार होऊ शकला नाही. म. गांधींच्या जीवनावर कदाचित पुढे महाकाव्य लिहिले जाईल तेव्हा मात्र गांधींच्या जीवन-मरणा-संबंधीची स्वाभाविक अनुभूती तशी न राहता संस्कारित बनेल. गांधीजींच्या जीवनाच्या व विचाराच्या वाङ्मयीन अभिव्यक्तीची ही मीमांसा खरोखर विचारणीय आहे. स्वाभाविक अनुभूती कलात्मक पातळीवर गेल्याशिवाय किंवा संस्कारित झाल्याशिवाय ती काव्याचा विषय बनू शकत नाही. गांधींच्या जीवन-विचारासंबंधी हिंदीत विविध कविता लिहिल्या गेल्या. त्यात प्रामुख्याने पंत, सियारामशरण गुप्त, 'नवीन' 'दिनकर', 'बच्चन' नरेन्द्र, 'सुमन' इत्यादी कवींचा समावेश होतो.

डॉ. नगेंद्रांनी हिंदी संशोधनासंबंधीच्या प्रश्नांचे विवेचन केले असून त्याची व्यावहारिक बाजू स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. एका मार्गदर्शकाच्या हाताखाली किती संशोधक असावे ? विषयांची पुनरावृत्ती कशी टाळता येईल ? संशोधनाच्या पद्धतीने शिक्षण कसे देता येईल ? इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे देण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. संशोधनासारख्या अत्यंत महत्त्वाच्या विषयासंबंधी त्यांचे मार्गदर्शन विशेषतः शैक्षणिक क्षेत्रात अत्यंत महत्त्वाचे असून उद्बोधक ठरेल.

विश्वकवि रवीन्द्रनाथांचा भारतीय वाङ्मयावर झालेल्या प्रभावासंबंधी डॉ. नगेंद्रांनी मोठे मार्मिक व मूलगामी विवेचन केले आहे. त्यावरून डॉ. नगेंद्रांचा भारतीय साहित्याकडे पाहण्याचा शुद्ध व विशाल दृष्टिकोण स्पष्ट होतो. भारतासारख्या बहुभाषी देशात एका भाषेच्या कवीचा जितका प्रभाव असू शकतो त्यापेक्षा रवीन्द्रांचा भारतीय वाङ्मयावर अधिक प्रभाव मानणे आवश्यक आहे. रवीन्द्र–काव्याची वैशिष्ट्ये देशातील विविध क्रियाप्रक्रियांनी निर्माण झाली आहेत. रवीन्द्रनाथांप्रमाणेच इतर कवींनीदेखील उपनिषदातील आनंदवादाचा, वैष्णवकाव्यातील मधुर भावनांचा व इंग्रजी कवींच्या स्वच्छंदवादाचा किंवा कालिदासाच्या सांस्कृतिक वैभवाचा उपयोग केला आहे. हाच प्रभाव रवीन्द्रनाथांच्या माध्यमातून काही प्रमाणात झाला परंतु नंतर त्याची आवश्यकता राहिली नाही. आधुनिक सौंदर्यवादी व स्वच्छंदवादी काव्यप्रवृत्तीचे रवीन्द्रनाथ हे निर्माते नसून त्या प्रवृत्तीचे ते अग्रणी होते असे म्हणावे लागेल. म. गांधी, रवीन्द्रनाथ यांच्यासंबंधी डॉ. नगेंद्रांचे तुलनात्मक विवेचन असे आहे. गांधींचे तत्त्वज्ञान निरानंद तर रवींद्रांचे तत्त्वज्ञान ओतप्रोत आनंदवादी. युगधर्माचे हे दोन द्रष्टे समकालीन वाङ्मयाला प्रभावित करीत गेले. रवीन्द्रनाथांनी एका बाजूस स्वच्छंदवादी-रहस्यवादी काव्यप्रवृत्तींना व दुसरीकडे राष्ट्रीय-सांस्कृतिक काव्यप्रवृत्तींना प्रभावित केले आहे. गद्य वाङ्मयावर रवीन्द्रनाथांचा प्रभाव फारच कमी. शरदबाबू व द्विजेंद्रलाल रॉय यांचा कादंबरी व नाटक वाङ्मयावर अधिक प्रभाव दिसून येतो. सारांश, रवीन्द्रनाथांनी भारतीय साहित्यिक वातावरणाच्या निर्मितीत सक्रीय साहाय्य करून प्रत्यक्ष प्रभावापेक्षा प्रेरणा देण्याचे कार्य केले आहे. अनुमानाच्या आधारावर त्यांच्या विखुरलेल्या उद्गारांना एकत्रित करून अवास्तवपणे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे की आपल्या आधुनिक वाङ्मयात जे काही सुंदर नि उदात्त आहे ते सर्व रवीन्द्रनाथांचे आहे असे म्हणणे हा घोर साहित्यिक अपराध होईल. डॉ. नगेंद्रांचा दृष्टिकोण वास्तववादी मूल्यांकनाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे असे मला वाटते.

डॉ. नगेंद्रांच्या वाङ्मयाच्या आकलन प्रयत्नात एक प्रकारचे सातत्य आढळते. भारतीय काव्यशास्त्राचे विवेचन, पाश्चात्य सौंदर्यशास्त्राचे विविध सिद्धांत व प्रक्रिया त्यांनी याच संदर्भातून पुनः तपासून पाहण्याचा प्रयत्न केला आहे. हिंदी वाङ्मयात दृग्गोचर होणाऱ्या आधुनिक प्रवाहांची त्यांनी नव्याने मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. रहस्यवाद छायावाद प्रगति व प्रयोगवाद इत्यादींच्या मुळाशी असलेल्या मूलभूत तत्त्वांचे विवेचन 'त्यांचा आकलनाचा प्रयत्न' याच संदर्भात पहावे लागेल. 'भारतीय काव्यशास्त्राची भूमिका' या ग्रंथात त्यांनी केशवदास, चिंतामणि, कुलपति, देव इत्यादींच्या काव्यासंबंधी काव्यशास्त्रीय भूमिकेतून नव्याने विवेचन प्रस्तुत केले आहे. त्या कवींची अनुभव घेण्याची पद्धती, त्यांची कलात्मक श्रेष्ठता व त्यांच्या वाङ्मयीन मर्यादांचा नीटपणे विचार करण्याचा डॉ. नगेंद्रांनी प्रयत्न केला आहे. त्यांच्या





या व्यासंगपूर्ण कार्याने हिंदी समीक्षाक्षेत्रात अनमोल अशी भर पडली आहे यात शंका नाही.

वाङमयाच्या आकलनाबरोबरच त्यांनी वाङमय मूल्यांकनाचा प्रयत्न केला आहे. वरील ग्रंथाच्या भूमिकेत डॉ. नगेंद्र म्हणतात : "काव्यशास्त्राच्या अभ्यासाचा मी जसजसा प्रयत्न करू लागलो तसतसे मला हे स्पष्ट होऊ लागले की भारत व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांप्रमाणेच येथील काव्यशास्त्र देखील परस्परांचे पूरक आहेत आणि त्याची पुनः मांडणी वगैरे करून त्या आधारावर आमच्या वाङमयीन परंपरानुसार एक संश्लिष्ट आधुनिक काव्यशास्त्राची निर्मिती करणे सहज शक्य आहे'. या विधानावर अनुकूल-प्रतिकूल अशी मते असू शकतील परंतु वाङमय–मूल्यांकनासंबंधी डॉ. नगेंद्रांचा दृष्टिकोण येथे स्पष्ट होतो एवढे मात्र खास.

आता डॉ. नगेंद्रांच्या मूल्यांकनासंबंधी प्रस्तुत ग्रंथातील उदाहरणांचा उल्लेख करून त्यांच्या वाङमय समीक्षेतील भूमिकेसंबंधी विचार करावयाचा आहे.

प्राचीन आचार्यांनी प्रस्थापिलेले रससिद्धांतामुळे आजच्या रसिकाचे समाधान होणे शक्य नाही. काव्यानंदाला ब्रह्मानंद सहोदर अथवा अलौकिक आणि अनिर्वचनीय म्हणण्याने आधुनिक मनाची तृप्ती होणार नाही. त्याचप्रमाणे केवळ पाश्चात्य मनोविश्लेषणशास्त्रानेही ते होणे शक्य नाही. डॉ. नगेंद्रांनी यासंबंधी मूलभूत विचार मांडला आहे. काव्यातून (वाङमय या अर्थाने) व्यक्त संवेदनेत जेव्हा सामंजस्य किंवा अनीति स्थापित होते तेव्हा अनुभूती रसात्मक बनते. व ती जेव्हा खंडित किंवा विकीर्ण बनते तेव्हा अनुभूतीचे स्वरूप रसात्मक रहात नाही. अशा प्रकारे विसंगतीत संगती स्थापन झाल्यास काव्यानुभवाने आम्हास आनंद होतो. काव्यानंदाला ऐंद्रिय आनंद मानण्याचा हा सिद्धांत स्वीकारण्यात डॉ. नगेंद्रावर आय. ए. रिचर्डस्चा प्रभाव स्पष्ट दिसून येतो. मनोविश्लेषणशास्त्रासंबंधी एवढी आस्था असून देखील त्याची मर्यादा त्यांना ठाऊक आहे. जीवनाचा व्यापक भूमिकेतून काव्यासंबंधी प्रश्नांचा त्यांनी विचार केला आहे. जर कोणी लेखकाच्या अंतर्विश्वाद्वारे प्रभावित होत असेल, त्याचीच भावानुभूती अनुभवीत असेल आणि इतर व्यक्तींशी समानतेचा अनुभव प्राप्त होत असेल तर ज्या वस्तुद्वारे हे घटित होते त्यास 'कलाकृति' असे म्हणतात. हा प्रभाव जितका अधिक प्रमाणात असेल तितके त्या कलेचे अनन्यसाधारणत्व स्पष्ट होईल. टॉल-स्टायच्या Infection Theory चा सिद्धांत या विचाराशी मिळता जुळता आहे.

सारांश, 'अनुभवांचा जिवंतपणा, त्याचे अनेकविध स्वरूप, त्यांच्या ठिकाणी असणारे अनन्य साधारणत्व व अनेकसंदर्भसूचकत्व' इत्यादी जसेच्या तसे सांभाळण्याचे कार्य लेखकाला भाषेद्वारे करावे लागते. डॉ. नगेंद्रांच्या विवेचनातील ही भूमिका प्रमुख असून वाङमयातून अभिव्यक्त होणारा 'सलग अनुभव' त्यांची संगती व उत्कटता यांना सर्वात वरचे स्थान देतात. 'कविता म्हणजे काय' या लेखात डॉ. नगेंद्रांनी तुलसीदासांच्या दोन काव्यपंक्तींचे उदाहरण देऊन कवितेच्या स्वरूपासंबंधी चर्चा केली आहे. कोणत्या तत्त्वाला कविता म्हणावे ? सौंदर्यचेतनेला की उक्तिवक्रतेला, अलंकाराला की वर्णमालेला की छंद-संगीताला ? येथे मूळ भाव म्हणजे कविता नाही. ही एक सहजसुलभ सौंदर्यानुभूती आहे. भाव म्हणजे कविता नव्हे. कवितेच्या विविध अंगांचे तत्त्वनिष्ठ विवेचन करून डॉ. नगेंद्र या निर्णयाला येतात की रमणीय अनुभूती, उक्तिवैचित्र्य आणि छंद कवितेला आवश्यक आहेत परंतु यापैकी कोणतेही एक तत्त्व म्हणजे कविता नव्हे. या तिघांच्या सुसंगतीमधून निर्माण होणारे एकात्मक रूप म्हणजे कविता होय. कविता व इतर ललित वाङमयातील माध्यम-भेदांची चर्चा करून ते या निर्णयाला येतात की कविता रसात्मक साहित्याच्या त्या प्रकाराचे नाव आहे ज्याचे माध्यम छंद आहे.

डॉ. नगेंद्रांच्या विवेचनावरून त्यांची समीक्षेतील एकूण भूमिका ही रसवादीच आहे. त्यात आधुनिक मनोविश्लेषणशास्त्राचा व कलास्वरूपशास्त्राचा दृढ आधार असून मनोविश्लेषणशास्त्रांतर्गत ते रिचर्डस् प्रमाणे काव्यानुभूतीचे स्वरूप स्थिर करण्याचा प्रयत्न करतात. म्हणून डॉ. नगेंद्र रसवादी आहेत





असे म्हणत असताना त्यांच्या समीक्षेतील भूमिकेत रसवाद आ ण आधुनिक मनोविश्लेषणवाद या दोघांचे समन्वयात्मक स्वरूप स्पष्ट होते. व त्याच अर्थाने ते रसवादी म्हणता येतील. साहित्याला ते धर्मातिर्गत विवेचनाचा विषय मानतात अर्थात त्यांची धर्मसिंबंधीची व्याख्या प्रथम समजून घेणे आवश्यक आहे. आधुनिक समीक्षाशास्त्राच्या शब्दावलीत 'ललितवाङमयाचा स्वभाव आणि उद्देश' व संस्कृत वाङमयाच्या शब्दावलीत 'काव्यात्मा आणि प्रयोजन' हे समानार्थी शब्द आहेत. 'साहित्याचा धर्म' या लेखात त्यांची समन्वयात्मक भूमिका स्पष्ट झाली आहे. अर्थाशी शब्दाचे पूर्ण तादात्म्य वाणीचा सर्वोत्कर्ष बिंदू होय. तात्त्विक दृष्टचा म्हणजे 'आत्म्याची अनुभवमय आणि ज्ञानमय स्थितीच.' आणि शब्द म्हणजे प्रगट करावयाचे ते. अर्थाचे शब्दरूपात प्रगटीकरण आत्मसाक्षात्काराची एक प्रमुख प्रक्रिया आहे. भारतीय काव्य-शास्त्रात त्याच तर्काच्या आधारावर अर्थाला 'शिव' आणि शब्दाला 'शक्ति' म्हटले आहे. 'रुद्रेऽर्थः अक्षरस्सोमा' आणि त्या दोघांच्या अर्धनारीश्वर रूपात साहित्याची कल्पना केली आहे. आत्मसाक्षात्कार म्हणजेच आनंद. प्रकृतीच्या विविध उपादानातून आत्मा आपल्या साक्षात्काराचा आविष्कार करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. हा प्रयत्न म्हणजेच जीवन-साधनेचे साफल्य-वैफल्य, सुख-दुःख आणि त्याची सिद्धी म्हणजे आनंद होय. हा आनंद सुखदुःखापलीकडचा असून त्याचे मूळ रूप एक व अखण्ड आहे. माध्यम भेदामुळे त्याच्या नावात भिन्नता असू शकते. वाणीच्या माध्यमातून जी आत्मसिद्धी प्राप्त होते त्याचे शास्त्रीय नाव रस आहे. या व्याख्येनुसार अर्थ आणि शब्दाचे साहित्य म्हणजे सहज रसात्मक साहित्य. 'रस' त्याचे अन्तर्गत लक्षण आहे, बाह्यात्मक विशेषण नव्हे. एका शब्दात साहित्याची प्रकृति किंवा प्राणतत्त्व 'रस' आहे. आणि तेच त्याचे प्रयोजन किंवा उद्देश देखील.

डॉ. नगेंद्रांच्या समन्वयात्मक दृष्टिकोणाचे अत्यंत समर्पक उदाहरण म्हणून 'संशोधन आणि समीक्षा' या लेखाकडे पाहता येईल. वाङमयाच्या अवलोकन मूल्यमापनात अनुभवविश्वाकडे मूलभूत 'सलगपणा' अत्यंत आवश्यक आहे असे मला वाटते. संशोधन व समीक्षा दोघांमधील साम्यवैषम्य स्पष्ट करून दोघांच्या परिणत अवस्थेतील मूलभूत एकता दाखविण्याचा त्यांचा प्रयत्न महत्त्वपूर्ण आहे.

विषयाच्या अभ्यासाचा विस्तार वाढविणे, व ज्ञानाची कक्षा वाढविणे संशोधनाचे प्रमुख कार्य आहे. अनुपलब्ध सिद्धांताचा शोध, उपलब्ध सिद्धांताचे नव्याने विवेचन ज्ञानक्षेत्रातील सीमाविस्तार व प्रतिपादनशैलीचे सौंदर्य वाढविणे ही संशोधनाची प्रमुख अंगे होत. परंतु केवळ प्रतिपादन म्हणजे संशोधन नव्हे. नवीन प्रतिपादन संशोधन होऊ शकेल, पण कारण येथे नवीनता हे प्रमाण आहे. अलंकारवाद्यांनी यासच व्यंजना म्हटले आहे— आणि याच व्यंजनेला बाजूस सारून मूळ सिद्धांत स्पष्ट करणे हा प्रतिपादनाचा अर्थ आहे. काळाच्या प्रवाहात अदृश्य झालेल्या सिद्धांताचा मागोवा घेणे व विषयांतर्गत सिद्धांताचा शोध घेणे हे सिद्धांताचे प्रमुख दोन विभाग आहेत. वस्तुनिष्ठ संशोधन पद्धतीचा मूळ सिद्धांत असा आहे की प्रतिपादनार्थ घेतलेल्या सिद्धांताचे वर्चस्व संशोधकावर असावे, संशोधकाचे सिद्धांतावर नव्हे. या विधानातील उत्तरार्ध खरा असण्याची जास्त शक्यता असली तरी ज्ञानसाधनेची उच्च भूमिका अगदी सरळ कधीच नसते. संशोधनाचे मूळ तत्त्व ज्ञानक्षेत्राचा मर्यादाविस्तार करणे असून नवीन सिद्धांताचा शोध व उपलब्ध तत्त्वांचे नव्याने प्रतिपादन ही दोन्ही तत्त्वे या सिद्धीची साधने होत.

वाङमयाच्या संदर्भात 'समीक्षा' शब्दाचा अर्थ आहे 'वाङमयकृतीचे सांगोपांग निरीक्षण करणे' भावग्रहण, व्याख्या-विश्लेषण व मूल्यांकन ही समीक्षेची प्रमुख अंगे आहेत. समीक्षा प्रामुख्याने वाङमयकृती द्वारे वाचकाच्या अंतःकरणात उत्पन्न होणाऱ्या भावानुभवाला व्यक्त करते. अर्थात् तो भावानुभव प्रिय किंवा अप्रिय किंवा दोन्ही असू शकतो. समीक्षा, सौंदर्यशास्त्रानुसार सौंदर्याचे, मानसशास्त्रानुसार साहित्यिकाच्या किंवा वाचकाच्या मानसिक स्थितीचे आणि समाजशास्त्रानुसार दोघांच्या सामाजिक परिस्थितीचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न करून हे स्पष्ट करते की विशिष्ट वाङमयीन कृती वाचकाला प्रिय किंवा अप्रिय का





वाटली ? या दोन्ही प्रक्रियांच्या आधारावर तिचे मूल्यमापन केले जाते. समीक्षांतर्गत ही तिन्ही कर्तव्ये अभिप्रेत आहेत.

'संशोधन आणि समीक्षा' मधील मूलभूत फरक स्पष्ट करताना डॉ. नगेंद्रांनी दोन विधाने केली आहेत :

(१) संशोधन आणि समीक्षा हे पर्याय नाहीत.

(२) संशोधन आणि समीक्षा दोघांचे प्रत्यक्ष ध्येय देखील एक नाही.

दोन्ही विधानांचे संक्षिप्त विवेचन करण्याआधी हे स्पष्ट समजले पाहिजे की डॉ. नगेंद्रांनी दोन्ही शब्दांचा उपयोग वाङमयीन समीक्षेच्या संदर्भात केला आहे. संशोधनात शोध घेण्यावर अधिक भर असून समीक्षेत तो परीक्षण-निरीक्षणावर असतो. ही दोन्ही तत्त्वे परस्पर संबंधात निरपेक्ष नाहीत अर्थात संशोधनाशिवाय परीक्षण-निरीक्षणाचे कार्य पूर्ण होऊ शकणार नाही तसेच परीक्षण-निरीक्षणापूर्वी संशोधन झालेले असणे हे आवश्यक असतेच. तरीदेखील संशोधन आणि समीक्षा दोघांचे क्षेत्र पूर्णपणे सहव्याप्त नाही. संशोधनाची विविध स्वरूपे शुद्ध-समीक्षांतर्गत येत नाहीत; तसेच समीक्षेची विविध रूपे शुद्धसंशोधनांतर्गत मानणे आपत्तीजनक ठरेल. उदा० जीवनचरित्र, पाठ लावणे, भाषाविज्ञान संशोधन इत्यादी बाबी समीक्षांतर्गत येत नाहीत. याचा अर्थ असा नव्हे की यात समीक्षेचा अभाव असतो किंवा या क्षेत्रातील संशोधकात समीक्षा करण्याची क्षमता नसते किंवा मूल्यांकन करण्याची ताकद नसते. वास्तविक या सर्व क्षेत्रात परीक्षण-निरीक्षण व निष्कर्ष इत्यादींचे महत्त्व आहे तेवढेच इतरत्रही आहे. सारांश, आत्माभिव्यक्ती वाङमय-समीक्षेचा आवश्यक गुणधर्म आहे परंतु वाङमयाच्या संशोधनात तिचे महत्त्व गौणच मानले जाईल.

संशोधन व समीक्षेचे ध्येय देखील एक नाही. संशोधनाचे ध्येय ज्ञानविस्तार असून समीक्षेचे प्रमुख कार्य ज्ञान अवगत करण्याचा प्रयत्न करणे हे आहे. जे संशोधन ज्ञानविस्ताराला साहाय्यभूत होत नाही ते तत्त्वत: अयशस्वी समजले पाहिजे परंतु समीक्षेला एवढे पुरेसे नाही. समीक्षेचे प्रमुख कार्य वाङमयाच्या अंतस्थ शक्तींचा साक्षात्कार घडवून देणे, सारभूत प्रभाव वाचकाच्या अंतःकरणापर्यंत पोचविणे आणि कलाकार व रसिक या दोघात तादात्म्य प्रस्थापित करणे हे आहे. थोडक्यात डॉ. नगेंद्रांच्या प्रतिपादनाचा हा मूलभूत व तात्त्विक आधार असून ते या निर्णयाप्रत पोचतात की उत्कृष्ट समीक्षा अपरिहार्यपणे उत्तम संशोधन देखील आहे आणि उत्कृष्ट वाङमय संशोधन आपल्या उत्कट स्थितीत समीक्षेपेक्षा भिन्न असू शकत नाही. या दृष्टीने हिंदी वाङमयात 'जायसी-ग्रंथावली' ची भूमिका उत्कृष्ट समीक्षेचे असंदिग्ध उदाहरण असल्याचे डॉ. नगेंद्र मानतात.

संशोधन व समीक्षेसंबंधी एक गोंधळात टाकणारा प्रश्न डॉ. नगेंद्रांनी विचारात घेतला असून त्या संदर्भातून त्यांनी हिंदी वाङमयात प्रचलित असलेल्या अतिवादावर प्रखर हल्ला चढविला आहे. संशोधनात शेवटी काय शोधावयाचे असते ? तत्त्वाचाच शोध घ्यावयाचा असतो ना ? तत्त्वाचा शोध घेण्याच्या दोन पद्धती आहेत. एक तत्त्वज्ञानाची व दुसरी शास्त्राची. पहिल्याची गति नम्र परंतु त्वरित असून ती आपल्या इष्ट ध्येयावर आक्रमण करते दुसऱ्याच्या गतीचा आधार अधिक दृढ व विकसत असून गति मंथर असते. पहिलीचा परिणाम शीघ्र असला तरी त्यात विवादाला बरीच जागा असते. दुसरीत पहिल्यापेक्षा विवादाची शक्यता फार. त्यात भीती ही की शोधकाची दृष्टी सिद्धांताच्या गुंतागुंतीत अडकून पडण्याची शक्यता असते व तत्त्वाकडे दुर्लक्ष होते. सिद्धांतरूपी ताकाचा स्वाद घेण्यात तत्त्वरूपी नवनीताचा स्वाद नाहीसा होतो.

परदेशात संशोधन करून आलेल्यांनी येथे येऊन पाश्चात्य प्रभावामुळे अनेक प्रयोगांना प्रारंभ केला; व अशा प्रकारे हिंदी संशोधन क्षेत्रात नवीन शास्त्रीय संशोधनपद्धतीचा आविर्भाव झाला. प्रचलित तत्त्वज्ञाच्या पद्धतीशी तिचा विरोध होऊन 'संशोधन हे समीक्षा नव्हे' हे सूत्र त्यातून निघाले. या विचारप्रणालीचे जसे फायदे झाले तसे नुकसानही. फायदे या दृष्टीने की सिद्धांताच्या आधाराने विचारात प्रामाणिकपणा, पद्धती व प्रक्रियेत शास्त्राचा व्यवस्थितपणा, तटस्थ निरीक्षणाची पात्रता व व्यक्तिगत आवडीनिवडीकडे अधिक संयमाने पाहण्याची योग्यता आमच्यात आली. हे सर्व फायदे मान्य करूनही तात्त्विक दृष्टीचे





महत्त्व कमी होण्याचा धोका मात्र वाढला. संशोधक इतरत्रच भटकत राहिल्याने मूलभूत तत्त्वाकडे दुर्लक्ष झाले. विश्लेषणाऐवजी गणना करण्याच्या प्रवृत्तीकडे अधिक कल जाऊ लागला. कल्पनेचे नियंत्रण करण्याच्या दुराग्रहाने विचार आणि चिंतन क्षीण होऊ लागले. बाह्य सौंदर्याचे इतके स्तोम वाढले की वाङमयाचे आधारभूत तत्त्व जो 'रस' त्याकडे दुर्लक्ष केले गेले. तेव्हा साहित्याच्या आत्मतत्त्वाचे संशोधन करण्यासाठी शास्त्राचा तेवढाच उपयोग श्रेयस्कर आहे जेवढा मानवी मनाच्या उत्कर्षासाठी नाना प्रकारच्या भौतिक आणि सामाजिक शास्त्रांचा आहे परंतु यापुढे जाणे मात्र धोक्याचे ठरेल.

हिंदी संशोधन क्षेत्रात तत्त्वज्ञान व शास्त्रीय पद्धतींच्या आग्रही भूमिकेमुळे अनेक भ्रामक कल्पनांचा जन्म झाला. कोणते साहित्य वाङमयांतर्गत येऊ शकते व कोणते येऊ शकणार नाही याची देखील पारख करण्याची आवश्यकता समजली जात नाही. डॉ. नगेंद्रांनी या प्रवृत्तीसंबंधी विरोध नोंदविला आहे. त्यांचा असा आग्रह आहे की वाङमयाने संशोधन वाङमयाच्या क्षेत्रांतर्गत झाले. पाहिजे. जे वाङमय आशयाभिव्यक्ती द्वारे सहृदय वाचकाच्या चित्तवृत्तीला जागृत करण्यास असमर्थ ठरते ते संशोधनांतर्गत संग्रह करण्याजोगे आहे असे मानता येणार नाही. आज हिंदी वाङमयातील संशोधक आदिकाल, भक्तिकाल, आधुनिक-हिंदी वाङमयाचा पूर्वार्ध इत्यादींशी संबंधित साहित्य-सामुग्रीचे ढीगच्या ढीग लावीत आहेत. हे साहित्य खऱ्या अर्थाने वाङमय म्हणता येणार नाही. ऐतिहासिक दृष्टीने त्याचे महत्त्व असेल परंतु संशोधनाचा विषय रामकाव्य कृष्णकाव्य आहे. रामभक्ती किंवा कृष्णभक्तीचा सांप्रदायिक इतिहास नव्हे. नाथसिद्धांच्या पासोडीतून त्यांच्या शेकडो रचनांचे गठ्ठेच्या गठ्ठे काढून आमच्या संशोधकांनी ढीग लावले आहेत. आयुर्वेद, शेती, समकालीन राजकारण इत्यादींशी संबंधित ग्रंथांचे ढिगारे हिंदी वाङमयाचा विस्तार शेतीशास्त्रापर्यंत घेऊन जात आहेत. निर्गुण संतांच्या वाणीत आणि रचनेत शुद्ध सांप्रदायिक उद्देश स्पष्ट असून त्यात कवित्वाचा अभाव प्रकर्षाने जाणवतो. तसेच द्विवेदी युगातील संपूर्ण पत्र-पत्रिकांचा हिंदी वाङमयात मोठ्या आवेशाने समावेश करण्यात येतो. या सर्व साहित्याचा उपयोग कवींच्या अंतर्मनाचा मागोवा घेण्यासाठी, तत्कालीन परिस्थितीचे आकलन होण्यासाठी होणे अनिवार्य आहे परंतु ते क्षेत्र भिन्न आहे. सारांश, वरील सर्व साहित्य हा सर्व कच्चा माल असून त्याला समीक्षेच्या भट्टीत (रिफायनरी) साफ करून नंतरच त्याचा उपयोग केला पाहिजे. ज्या संशोधनात वाङमयाच्या मूलभूत तत्त्वांना खो दिला जाईल ते संशोधन कशाचा शोध करणार?

डॉ. नगेंद्रांच्या कार्याचे मूल्यमापन आताच करणे योग्य होणार नाही. ते एक प्रगत समीक्षक व संशोधनकार आहेत. १९३८ मध्ये त्यांचा 'सुमित्रा-नंदन पंत' ग्रंथ प्रकाशित झाला. नंतर १९४९ मध्ये कवि देव संबंधीचा प्रबंध लिहिला गेला. दोन्ही ग्रंथात बरेच अंतर आहे. पहिल्या ग्रंथात त्यांच्या अनेक गुणाबरोबर दोष पण दाखविता येतील. त्यांची भावुकता, वाङमयसिद्धांतावरील सैल पकड, असंतुलित विचार व अपरिष्कृत शैली इत्यादींकडे अंगुलिनिर्देश करता येईल परंतु त्यांनी गेल्या अनेक वर्षात वाढविलेला व्यासंग, चिंतन-मनन व समीक्षा-लेखन पाहिल्यावर त्यांच्या जागरूक, विवेकपूर्ण व निष्पक्ष-समीक्षावृत्तीची चांगली ओळख पडते.

डॉ. नगेंद्रांच्या कार्याकडे पहाण्याचा माझा हा लहानसा प्रयत्न आहे. आधुनिक हिंदी वाङमयाच्या समीक्षाक्षेत्रात डॉ. नगेंद्रांचे स्थान फार मोठे असून त्यांच्या अप्रतिहत समीक्षा-ग्रंथांच्या निर्मितीने व व्यासंगाच्या सातत्याने हिंदी समीक्षेला एक महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले आहे. हिंदी वाङमयातील एका प्रथितयश समीक्षकाची मराठी वाचकाला या ग्रंथाद्वारे ओळख पटल्यास माझे कार्य सफल झाले असे मी समजेन.

अनु. गणेश उमाकांत थिटे

लुई रनू : वैदिक निर्ऋति

वेदांमध्ये वारंवार उल्लेख केल्या गेलेल्या विघातक शक्तींमध्ये निर्ऋति हे नाव आढळते. शब्दाचे रूप अगदी स्पष्ट आहे. एखादा निश्चित क्रम, एखादी आधी कळू शकेल अशी कालाची, जगाची आणि कर्मकांडामधील कृतींची व्यवस्था सूचित करणारा **ऋ** (**अर्**) धातु आणि **ति** प्रत्यय ह्यांपासून हा शब्द बनला आहे. त्यामुळे एखाद्या गतिमान् मूल्याचे चेतनीकरण अभिप्रेत आहे. **ऋत, ऋतु, अरम्** आणि " नियति " ह्या अर्थाचा **अर्थ** ह्या शब्दांमध्ये मुळाशी असणारी व्यवस्थाविषयक मूल्यकल्पना येथे आहे.

निस् उपसर्गासह **निर्ऋति** शब्द विरुद्ध अर्थी बनून " अव्यवस्था " बोधित करतो. हा शब्द वैदिक स्वरूपात उत्क्रमावस्थेचा (entropy) [जर जडशास्त्रातील ही संज्ञा इथे वळवून घ्यायला परवानगी असेल तर] एक घटक असे सूचित केले जाते.[1]

ऋग्वेदांच्या उच्च दर्जाच्या सूक्तांमध्ये हा शब्द सापडत नाही, फक्त वैयक्तिक दुःखनिवारणाची इच्छा व्यक्त करणाऱ्या यात्वात्मक परिच्छेदात सापडतो. त्यामुळे अथर्ववेदाच्या यात्वात्मक भागांमध्ये हा शब्द तुलनेने जास्त वेळा आढळतो. आपल्या सांकेतिक जगात अव्यवस्था माजून गोंधळ उडेल अशी ऋषींना भीती वाटते. ऋषि अव्यवस्थेला एखादा राक्षस किंवा एखादी दुष्परिणामकारक वस्तु ह्या स्वरूपात मांडतात आणि ह्यापैकी एक व ह्या गुणधर्मांचा परमोत्कर्ष साधणारी म्हणजे " नाश, काहीही न उरणे " ह्या

---

१. वैदिक धातूंमध्ये बऱ्याच वेळा आढळते त्याप्रमाणे ऋ (अर्) धातूच्या बाबतीतही विरुद्ध अर्थ एकत्र सापडतात. उदा. ऋते (" शिवाय ") ह्या क्रियाविशेषणात पर्युदासात्मक आणि उपसंहारात्मक दोन्ही अर्थ आहेत. तसेच **अरण, आरात्** आणि बहुधा **ऋधक्** (असेच विरुद्धार्थशील). हाच धातु निदान एकदा तरी " उडवणे, विखरून टाकणे " (१·१३८·२) ह्या अर्थी येतो आणि **ऋति** हे नाम एक विघातक शक्ति बोधित करते. निर्ऋतीबरोबरच **अवर्ति**, आणि **आर्ति** (**निर्ऋती**बरोबरच ह्या दोन्ही शब्दांचा प्रयोग केला गेला आहे. अथर्ववेद १०·२·१०) आणि **सम्ऋति** ह्याही " विघातक " कार्य सूचित करतात. **निर्ऋतीचा** जोडीदार **निर्ऋथ** (पु.) एकदा उल्लेखलेला आहे (७ वे मंडळ) ऋग्वेदातील **न्यर्थ** चा पाठभेद म्हणून हा शब्द अथर्ववेदात सापडतो. (५·३·९) जसा **ऋत** हा **निर्ऋति** शब्दाला विरुद्धार्थक शब्द तसा " विनाश (**न्यर्थ**) हा **अर्थ** शब्दाला विरुद्धार्थक शब्द ऋग्वेदातील आणखी एका परिच्छेदात सापडतो (७·१८·९). वाऱ्याने " आडव्या पाडलेल्या " झाडांच्या बाबतीत वापरलेला **न्यर्पित** (अथर्ववेद १०·३·१५) हा शब्दही पाहावा. **निर्ऋथ** हा शब्द १२·२·१४ मध्ये " सर्वनाशक " अग्नीचे विशेषण म्हणून (मैत्रायणी संहिता. **निर्ऋत**) आणि ६·९३·१ यमाचे विशेषण म्हणून अथर्ववेदाच्या दोन परिच्छेदात सापडतो. **निस + ऋ** ह्या धातूच्या रूपांचा समुदाय नाश, भयानक नुकसान, सूचित करतो. **निर्ऋत** (१·११९·७) हे धातुसाधित नाम **निर्ऋतीच्या** अर्थाशी मिळते जुळते आहे कारण **निर्ऋति** हा शब्द १·११७·५ मध्ये वापरलेला आहे आणि **नैर्ऋत** वन्दनाचे विशेषण असून वन्दन हा वृद्धत्वामुळे "मोडून" गेला असून अश्विनौ त्याला एखाद्या रथाप्रमाणे पुनर्गतिमान् करतात (**सम्+इन्व्**) (१·११९·७) १·११७·५ ह्या सदृश ऋचेमध्ये असे म्हटले आहे, की वंदन " निर्ऋतीच्या उपस्थामध्ये झोपतो. " सरते शेवटी अथर्ववेद १०·२·२ येथील **निर्ऋत्य** हे ल्यबन्तही ज्या देवता माणसाचे शरीर तयार करण्यासाठी मानवी शरीराचे अवयव (अव्यवस्थेतून ?) " ओढतात " अशा देवतांच्या संदर्भात वापरले आहे.





स्वरूपाची कल्पना म्हणजे **निर्ऋति**[२] ऋग्वेदात जेथे हा शब्द आढळतो (एक अपवाद सोडून बाकी सर्व आढळ दहाव्या मंडलात आहेत), त्या आढळांपैकी बरेच आढळ फारसे उद्बोधक नाहीत. कारण तेथे केवळ आवाहने आहेत; आणि सामान्यपणे **अमति, अराति दुर्हणा**[३] ह्याच्याबरोबर निर्ऋतीला राक्षसांच्या नावांशी जोडून गणना केली आहे, अथर्ववेदात ह्या यादीमध्ये विशेष स्पष्टीकरण न देता वाढ केली गेली आहे. एक दुर्मिळ विशेषण म्हणजे **दुर्विदत्र** त्याचा अर्थ (त्या शब्दाच्या विरुद्ध अर्थाच्या **सुविदत्र** शब्दाजवळ वापर केल्यामुळे) "ज्याच्याशी संबंध येणे दुष्परिणामकारक आहे असे" अशा प्रकारचा दिसतो. निर्ऋतीच्या बाबतीत असलेली एकमेव इच्छा म्हणजे तिने दूर जावे. **परा** "दूरवर" हा उपसर्गही एक महत्त्वाचा मार्गदर्शक म्हणून अनेकदा येतो. १·२४·९; ६·७४.२; १०·५९·१-४; ९५·१४; **परस** १०. १६४·१ हा आणि ह्यासारखे दुसरे शब्द अथर्ववेदात सगळीकडे येतात.[४] जरी **गेल्डनरचे** आक्षेप असले तरी ह्या शब्दसमूहालाच **पराचे** आम्रेडित रूप म्हणून मानला गेलेला **परापरा** १·३८·६ हा शब्दही[५] आपण जोडू शकतो. **निर्ऋतीची** कल्पना अनेक परिच्छेदामध्ये कमी जास्त प्रमाणात **मृत्यु**, "मरण" ह्या कल्पनेच्या जवळपास येते; किंवा **निर्ऋति** ही मृत्यूची गतिमान् प्रतिनिधि आहे. हे दोन शब्द[६] अथर्ववेदात १०·३·७ आणि १२·२·३ येथे एका मागोमाग आले आहेत. अथर्ववेद ३·६·५

---

(२) (वैश्विक किंवा नैतिक पातळीवर) अव्यवस्था सूचित करणारी दुसरी एक संज्ञा म्हणजे **अनृत** "ऋत' नाही असे." १. १५२. १ येथे ही संज्ञा ऋताला विरोधी म्हणून वापरली असून वरुण आणि मित्र "सर्व अव्यवस्था" (**अनृतानि** विश्वा) नष्ट करून टाकतात आणि "ऋताच्या मार्गाने जातात" (**ऋतेन सचेथे**) असे म्हटले आहे. Unrecht किंवा Unwahrheit ह्या शब्दांनी भाषांतर करणे ह्या कवितेच्या गंभीर अर्थाला मारक ठरेल. १.१३९.२ मध्ये असे म्हटले आहे की ते "अव्यवस्थेतून व्यवस्था शोषून घेतात." प्रकाशाचे प्रतीक अशा गायींना कैद करतांना पणि जे करतात ती अव्यवस्था होय (२.२४. ६ – ७). ही अव्यवस्था विश्वाच्या नियमित गतीला बिघडवते. पण अनृत ही संज्ञा अगदी प्राचीन कालापासून सामान्यपणे "वाईट" पणाशी संबद्ध आहे; आणि विशेषेकरून बोलण्यातील "वाईट" पणा, प्रमाद, खोटेपणा ह्यांच्याशी संबद्ध आहे. इथे संभाव्य विषयान्तर करण्याची आम्हाला इच्छा नाही.

(३) पुनः एकदा "विनाश" विषयक कल्पना; किंवा खरे म्हणजे एक नाम; आणि हे नाम **दुर्हणायु दुर्हणायन्त** ह्यासारख्या शब्दाच्या मुळाशी आहे. **गेल्डनर्** च्या मतानुसार ही **निर्ऋतीची** विशेषणे आहेत. उदा. १·३८·६.

(४) **परावत्** किंवा "दूरच्या वस्तू" (**पर** कडून वारंवार गतिमान् होणाऱ्या) ह्या ऋग्वेदात आणि अथर्ववेदात कधी कधी ह्या "तीन परावत्" किंवा "सात परावत्" (अथर्ववेद १०·१०·३) किंवा पाण्याचे ९९ प्रवाह (अथर्ववेद ८·५·९) अशा रीतीने वर्णिलेल्या असून अप्रत्यक्षपणे **निर्ऋतीच** आहेत. दूरवर असलेल्या त्या "जागेला" नाव न देता केवळ दूरत्व सांगणाऱ्या शब्दानेच आवाहन केले जाते. अथर्ववेदाच्या एका परिच्छेदात १२·५·६४ मध्ये पापलोकांशी (बहुवचन) **परावत्** चा संबंध जोडला जाणे हा केवळ अपघात नव्हे. "पापी लोक, दूरचे" (की जेथे ब्रह्मज्य, ब्रह्मन् आणि ब्रह्मन् चा मारेकरी जाणार हे निश्चित आहे.)

(५) ह्या सारख्याच अर्थाचा दुसरा उपसर्ग **अप** पहा. तो १०·७६·७ मध्ये **हत** ह्या आज्ञार्थक, रूपाबरोबर वापरला आहे आणि **स्कभायत** आणि **सेधत** ह्यांच्या बरोबरही अध्याहृत आहे (अनेक संबद्ध उपसर्गाचे एक उदाहरण) ह्या परिच्छेदात **स्कभ्** नेहमी न भेटणाऱ्या अर्थाने वापरला आहे.

(६) **मृत्यु** हे एक उदासीन तत्त्व आहे. म्हणजे असे की पूर्वनिश्चित अशा नियमांचा परिणाम म्हणून मृत्यु अनुभवला जातो. माणसे **मृत्युबन्धु** आहेत. ज्याप्रमाणे मृत्यु नसणे (**अमृत**) हे देवांना स्वाभाविक आहे तसे मृत्यु असणे हे माणसांना स्वाभाविक आहे. मृत्यु आणि अमृत इतर परस्परविरोधी शब्दयुग्मांमध्येच हे रूपदृष्ट्या विसंगत शब्दयुग्म दिसते. हे ऋग्वेद आणि अथर्ववेद ह्यांच्या अनेक परिच्छेदात एकत्र आणले गेले

मध्ये मृत्यु घडवून आणणारी ह्या स्वरूपाच्या निर्ऋतीला पुढील प्रकारे प्रार्थना केली जाते. ह्या " (शत्रू)ना ज्यातून सुटता येणार नाही अशा मृत्यूच्या पाशांनी बांधून टाकू देत. सिनातु एनान् निर्ऋतिर्मृत्योः ' पाशैः अमोक्यैः '। " शत्रूला लगाम (अभिधानी) घालण्याची निर्ऋतीला विनंती केली गेली आहे (अथर्ववेद ४·३६·१०) अगदी अशाच प्रकारे दुसरीकडे म्हटले गेले आहे की वार्धक्य आणि मृत्यु माणसाला लगाम घालतात– अथर्ववेद ३·११·८. अथर्ववेदातच **निर्ऋतीच्या** पाशांचा (१·३१·८), **निर्ऋतिदेवता** रुग्ण माणसाच्या गळयाभोवती जिचा फास घालते आणि जिच्यापासून सुटता येणार नाही अशा रज्जूचा (६·६३·१) आणि हजारो मृत्यूनी माणसाला दाबून टाकणाऱ्या लोखंडी स्तंभाचा (द्रुपद) उल्लेख आहे (६·६३·३). शेवटी रुग्णतेच्या (ग्राही) " नैर्ऋत बन्धना"चाही उल्लेख आहे. (१९·४५·५)

निर्ऋतीचा सूचक म्हणून ऋग्वेदात आधीच मानला गेलेला पारवा (**कपोत**) (१०·१६५·१) यम–मृत्यूचा दूत मानलेला आहे (१०·१६५·४) यमी आपल्या भावाला संभोगासाठी विनवणी करताना असे म्हणते, " जर **निर्ऋति** दुःख निर्माण करणार असेल तर बहिणीचा उपयोग काय ? " (१०·१०·११). म्हणजे जेव्हा वंशसंरक्षणाचा प्रश्न असेल तेव्हा " बहीण " ह्या शब्दाकडे लक्ष कशाला द्यावे ? पुरूरवस् जेव्हा आत्महत्येची धमकी देतो तेव्हा तो " **निर्ऋतीच्या** उपस्थात मी शयन करीन " असे म्हणतो (१०·९५·१४).

परंतु निर्ऋति=मृत्यु किंवा मृत्यूवर केलेला एक प्रकारचा वास्तववारोप असा घाईने निर्णय करता कामा नये. **निर्ऋति** ही मृत्यूला विरोधी असू शकते. उदा. आयुष्य दीर्घ होण्याची इच्छा करणाऱ्या माणसाच्या तोंडी पुढील शब्द आले आहेत. " **निर्ऋति** माझे वृद्धत्व गिळून टाको (जरा चिन्मे निऋतिर्जग्रसीत) " (५.४१.१७). इथे निर्ऋति मृत्यूकडे नेत नाही तर ती मृत्यूला अडथळा आणत आहे. तिला देवतांच्याही वर उदाहरणार्थ इन्द्रावर सत्ता आहे (७.३७.७); मात्र निर्ऋतींपासून (बहुवचन !) कसे सुटावे हे तो जाणतो. १०,४८ ह्या अन्त्यसंस्कारसूक्तात (१०) मृत्यूला "भूमिमातेच्या, भव्य आणि प्रेमळ अशा पृथ्वीच्या " जवळ जाण्यास सांगितले आहे आणि पुढे, " निर्ऋतीच्या उपस्थापासून ती तुझे रक्षण करो. " ते उपस्थ (अशी शब्दरचना एका रुग्णाच्या संदर्भात १०·१६१·२ येथे पुनः भेटते) मृत्यूसह आहे असे म्हटलेले नाही. तेथे दुष्ट माणसे, जी द्रुह् असे बोलतात, येऊन पडतात ती ही जागा होय ७·१०४·९ आणि १४. **द्रुहची** कल्पना **अनृत** कल्पनेप्रमाणेच वाचिक स्वरूपाची " अव्यवस्था " व्यक्त करते आणि दुर्दैवी प्रदेशाबद्दल आपल्याला एवढेच सांगितले गेले आहे की तो **नाक** ह्या प्रदेशाच्या दुसऱ्या टोकाला आहे. ७·५८·१ (मरुतांच्या भराऱ्या **निर्ऋतीपासून** अन्तरिक्षापर्यंत जातात) आणि **निर्ऋतीच्या** जवळ **नाक** प्रदेशाचा उल्लेखही येतो. अथर्ववेद ६·६३·३ त्यामुळे हा अन्तरिक्षातील किंवा जमिनीखालील प्रदेश असावा असे अनुमान करता येते. अथर्ववेद ६·८४·१ मध्ये " **निर्ऋतीच्या** भयंकर मुखात " टाकण्यासाठी योजलेल्या आहुतीचे वर्णन करताना असे म्हटले गेले आहे की सामान्य लोक– (**जन**– जे केवळ दिसेल तेवढ्यावरूनच निर्णय घेतात) असे मानतात (**अभिप्रमन्वते**, यजुर्वेदातील पाठभेद– **प्रमन्दते** किंवा

आहेत. त्यातच पिशलला ज्याबद्दल शंका आहे असा ऋग्वेद ७·५९·१२ हा परिच्छेद त्याचे सहास्तित्व दृढ करतो. कधी कधी मृत्यु हा **जीवातु** (" जीवन ") आणि **अरिष्टताति** " शारीरिक दृढता " १०·६०·८ ह्यांच्याशी विरोधी म्हणून वापरला जातो. देवांच्या नियतीऐवजी मृत्यु ह्या नियतीचा यमाने स्वीकार केला. (१०·१३·४); किंवा अमृत्यु ऐवजी मृत्यूला प्राधान्य दिले (हा दुसरा अर्थ **गेल्डनेरने** दिला आहे). अथर्ववेदात " मृत्यु "बद्दलची कल्पना यमाच्या वर्णनातील शब्द उदा. **मृत्युपाश** ८·८·१० आणि १६ मृत्यो अघला दूत. ८·८·१० आणि ११ कदाचित् **मृत्योर् ओषम्** ८·८·१८ " मृत्यूला जाळणारा " इत्यादि घेऊन अधिक घन बनली आहे. " मृत्यू "ची इतर नावे ही केवळ प्रयोगापुरतीच आहेत आणि एक सोडून सर्व अनिश्चित आहेत : **मृति, मृत, मर, मार, मरण.**




विदुः) की निर्ऋती म्हणजे केवळ "भूमि" पण फक्त कवीनाच ही भयानक देवता निर्ऋती आहे हे संपूर्णपणे माहीत आहे.

त्यामुळे अस्तित्वाचा सर्वनाश हे वैशिष्ट्य असलेली एखादी "शक्ति" किंवा एखादी "जागा" अशी कल्पना मुख्यत्वेकरून आहे.[७] पण आपण पूर्वीच मानल्याप्रमाणे ऋताच्या नियमात खंड पाडणारी शक्ति किंवा जागा, "अव्यवस्थेची" जागा ही कल्पना प्रथम आहे. (निर्ऋती) हा शब्द अवंश म्हणजे "तुळई वसलेली जागा" (ऋग्वेद ७·५८·१) ह्या अकृत योनि "त तयार केलेले स्थान" (ऋग्वेद १·१०४·७) ह्या शब्दासारख्या अर्थाच्या शब्दांबरोबर सामानाधिकरण्याने वापरलेला आहे. वैदिक "नरक" (आपण ती अपरिहार्य कल्पना नाही असे म्हण्यासाठी सौम्य केली तरी आपणाला हळू हळू त्या कल्पनेकडे यावेच लागते) हाही सर्वप्रथम म्हणजे वस्तूंचा नेहमीचा प्रवाह खंडित करणारी आणि मेळ नष्ट करणारी अशी "अव्यवस्था"च आहे.

ऋग्वेदातील दोन परिच्छेद अजून राहिले आहेत. (१) १·१६४·३२ मध्ये "आईच्या योनीमध्ये आवृत, ज्याला पुष्कळ प्रजा आहे अशा आणि ज्याने निर्ऋती मध्ये अन्तःप्रवेश करून घेतला आहे" अशाचा उल्लेख आहे. ह्याचा अर्थ "स्वतःच्या उगमस्थानाकडे परत येऊन स्वतःचा नाश करणारे आणि न थांबता इतर "प्राणांना" जन्म देणारे हे "प्राण" असावेत (गेल्डनर्) असा असणे शक्य आहे. अशा रीतीने निर्ऋति म्हणजे क्रियेची समाप्ति (भासमान), इन्द्रियचक्रा-(ऋता)चा छेद.

(२) ऋग्वेद १०·११४·२ मध्ये "तीन निर्ऋती" (किंवा विशिष्ट तीन निर्ऋतीं) चा उल्लेख आहे, त्या पूर्वसूचना किंवा बोध करून देण्यासाठी (देष्ट्राय)[८] (सूक्तात वर्णन केलेल्या यज्ञीय रहस्याच्या) जवळ असतात. ह्या पूर्वसूचना देणाऱ्या आणि ज्यांचे गूढ निदान केवळ "कवींनाच" माहीत असते, (विश्वाचे नियमन करणाऱ्या) श्रेष्ठ गूढ नियमांमध्ये (व्यापून राहिलेल्या) ह्या निर्ऋती कोण आहेत? ह्या म्हणजे गेल्डनरच्या मताप्रमाणे केवळ अन्तरिक्षाच्या पातळीवरील सूर्य, अग्नि, आणि वायु ह्यांचे "नष्ट होणे" किंवा यज्ञविधींच्या पातळीवर (आधीच्या शब्दांशी संबंध जोडून?) सूक्त, सामन् आणि प्राण ह्यांचे "नष्ट होणे" आहे काय? एका बाजूला निर्ऋति आणि देष्ट्र ह्यांच्याबद्दलचा तिरस्कार आहे आणि दुसऱ्या बाजूला अथर्ववेदात श्रेष्ठ मानलेली तत्त्वे (देष्ट्री ह्या नावाची) ह्या आपल्याला अधिक उच्च दृष्टीने पाहावयास लावतात. तीन निर्ऋती ह्या ऋग्वेदातील विचार ज्या पातळयांवर चालतात अशा विविध पातळयांवरील उत्क्रमावस्थेच्या (entropy) घटक आहेत (आम्हाला अभिप्रेत असल्याप्रमाणे) ऋताचा भंग करणाऱ्या शक्ती आहेत-स्थलदृष्ट्याद्युलोक, अन्तारिक्षलोक, आणि पृथ्वी येथील; किंवा ("अध्यात्मम्") दैवी, यज्ञविधीतील, आणि मानवी; आपण आणखी निमित्तांची कल्पना करू

---

७ ह्या दृष्टीने पाहता अथर्ववेद, वाजसनेयी संहिता, शतपथ ब्राह्मण ह्यात आढळणारा नाष्ट्रा शब्द हा ह्याच गटातील शब्दाशी निर्ऋतीचे साम्य आहे. अथर्ववेद ८.२.२७ ये मृत्यव एकशतं या नाष्ट्रा अतितायी : ("जर माणसाला जीवन जगावयाचे असेल तर) ज्या एकशेष्टक मृत्यूंच्या आणि दुसऱ्या विनाशांच्या पलिकडे जावयास हवे."

८. अशीच शब्दरचना सूर्या देवतेला उद्देशिलेल्या १०.८५.१५ मध्ये सापडते. तेथे अश्विन सूर्या देवतेच्या सदृश स्वरूपात "देष्ट्री" बनतात (विवाहसंबंधी रथात तिला स्थान देण्यासाठी). ह्याच सूक्ताच्या शेवटी विवाहितेची देष्ट्री आढळते. ती एक ह्या विधीतील महत्त्वाची देवता असून कदाचित् नियतीचे स्त्रीरूपातील चेतनीकरण असेल. हीच देष्ट्री अथर्ववेदात श्रेष्ठ विराज किंवा अतिप्राचीन वशी ह्यांच्याबरोबर एकरूप मानिली आहे.

[L. Renou, "Vedigue *Nirṛti*" in *S. K. Chatterji Commemoration Vol.* 1955 pp. 11–15 ह्या फ्रेंच लेखाचा मराठी अनुवाद करताना श्री. अ. ज. करंदीकर ह्यानी मला मार्गदर्शन केले आहे.]

शकतो. परंतु **निर्ऋती**बद्दलची मूळ कल्पना तीच राहील-एक रचनाविघातक शक्ति; वैदिक विचारातील मोठ्या वास्तव शक्तींना समबल असे प्रतियोगितत्त्व.

आणखी थोडी भर घालू या. आपण पाहिल्याप्रमाणे **निर्ऋति** जरी स्पष्टपणे " नरक " बोधित करून देत नसली तरी आज ना उद्या तिचे त्यामध्ये रूपांतर होणार आहे हे दिसत आहे. नंतरच्या काळातील साहित्यातील दोन शब्द-**निरय** आणि **नरक** हे **निर्ऋति** ह्या जुन्या संज्ञेमधूनच उद्भवले आहेत असे मला वाटते. पहिला शब्द हा केवळ **ऋति** ह्या अवघड रूपाऐवजी **अय** हे सोपे रूप वापरुन साधला आहे. **नरक** शब्दाचे स्पष्टीकरण प्रथमदर्शनी कठिण वाटते. पण आपण हे आधी लक्षात घेतले पाहिजे की जुने रूप **नारक** (अथर्ववेद पदपाठातील **नरक** हे आधुनिकीकरण आहे.) किंवा **नारक** (यजुर्वेद) असे आहे. **नरक** शब्द नंतरच्या वैदिक भागात सापडतो. अथर्ववेद १२·४·३६ " जो आपल्या जवळील गाय मागितली गेली असता स्वतःजवळ ठेवतो त्याला प्राप्त होणाऱ्या लोकास **नारक** म्हणतात (अथाहुर नारकं लोकं निरुन्धानस्य याचिताम्) माझ्या मते **नारक** हे जुन्या **निरक** (किंबहुना **निर्ऋक**) चे वृद्धि होऊन बनलेले रूप आहे. **निरक** (**नरक**) हे रूप **निरय**प्रमाणेच आणि त्याच कारणासाठी निर्ऋतीचेच प्रतिनिधिभूत असावे. **इ** असलेल्या पूर्वीच्या अंगाची **आ** मध्ये वृद्धि होणे ही एक आर्ष प्रक्रिया असून ती **कावेरक** (अथर्ववेद), **आयस** (यजुर्वेद), दा**र्घसत्र** (पाणिनि) आणि **वाकर्नागल-देब्रुन्नर् आल्टिंडिश ग्रामाटिक् २·२** पान १२२ आणि पुढे येथे उल्लेखलेल्या रूपात दिसते.





वाचकांचा पत्रव्यवहार –

होलाष्टकोपनिषद्

(वेदपूर्वकालीन आचार–संप्रदायावर प्रकाश टाकणारा मौलिक पुरावा)

'होलाष्टकोपनिषद्' या अप्रकटित हस्तलिखितातील माहिती प्रकाशात आणून, डॉ. स. अं. डांगे यानी, भारतीय संस्कृतीच्या मूलगामी व्यासंगाला आवश्यक मौलिक पुरावा उपलब्ध करून दिला आहे; याबद्दल डॉ. डांगे व त्यांचे मित्र डॉ. अयाचित (नागपूर विद्यापीठाच्या हस्तलिखिताचे संरक्षक) हे उभयताही अभिनंदनास पात्र आहेत. होलिकोत्सवात आजही रूढ असणाऱ्या चालीरीतींची पाळेमुळे 'अश्वमेध' यागात–वैदिक साहित्यात असल्याचे या 'जिवंत भूतकाळाचे' (living past चे) साधार विवरण डॉ. डांगे यानी केले आहेच. पण, डॉ. डांगे यांच्या लेखाची (होलाष्टकोपनिषदातील माहितीची) उपयुक्तता याहूनही थोर आहे.

ऋग्वेदात, मुनिपंथीयांच्या तत्कालीन जीवनरीतीची काहीशी कल्पना येण्यास सहायक असे एक सूक्त आहे. (X. १३६). मुनिवर्गाची आकाशगमनादि चमत्कारसिद्धीविषयी किती आसक्ती होती, हे या सूक्तात चांगले निदर्शनास येते (ऋचा ३, ४, ५). तसेच हा मुनि (: गुरु) देवता त्र्याचे प्रतीक मानला जात असे. पहिल्या ऋचेत हा जटाधारी मुनी अग्नि, सूर्य व वायु या तीन 'केशी' दैवताची प्रतिमा होय असे श्लेषार्थयुक्त संकेतानी वर्णिलेले आहे. (तीन 'केशी'च्या स्पष्टीकरणा करता पाहा : I. १६४. ४४ व निरुक्त १२.२७). यावरून मला एवढेच सुचवावयाचे आहे की, त्रिमूर्ति-दैवत स्वरूप : जटाधारी 'गुरु' देवाची परंपरा ऋग्वेदात, किंचित निराळ्या स्वरूपात उल्लेखित आहे. ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर या अर्वाचीन त्रिमूर्ति ऐवजी, वेदकालीन शिष्टमान्य प्रतिष्ठित 'अग्नि, सूर्य व वायु' या तीन दैवतांची योजना तेथे असल्याचे संप्रदायिक भाष्यावरून कळते.

केशी : मुनी : गुरु-प्रणीत हा 'दत्त' मार्ग, वेदपूर्वकालीन असावा, हे उघड आहे : , [१] मुनि व यतींना ऋग्वेदात प्रशस्त स्थान-उघडपणे, कोठेच नाही; पण, हा पंथ लपत-छपत प्रच्छन्नपणे, हळु हळू आपली प्रतिष्ठा वाढवितो; व ऋग्वेदाच्या शेवटी डोके वर काढून उभा टाकत असलेला दिसतो ! [२] 'ऋषी' या शब्दसंकेतानें ओळखली जाणारी परंपरा मुनि व यति परंपरेहून मुळातच भिन्न आहे असे मानावे लागते. i) कारण यतीतर संन्यासी-योगी; मुनि विक्त मार्गीय; हा मौनेय; तर ii) ऋषी कवी, मनीषी; कुटुंबवत्सल; अग्निपूजक. 'जातवेद' 'द्रविणोदा' अग्नीची उपासना करणारा; धीशक्तीकरता सवितृची प्रार्थनाकरणारा; iii) तर मुनिसंप्रदाय 'न मेधया, न बहुना श्रुतेन ...' या भूमिकेवर अधिष्ठित तपस्वी. या दोन्ही जीवनदृष्टी मुळातच भिन्न मानाव्या लागतात. iv) ऋषी समाजधर्म पाळण्यात प्रतिष्ठा मानणारा; तर हा मुनिपंथ मुक्तसंगी होय.

ऋग्वेदातील मुनींच्या वर्णनावरून हा **'अव-धूत'** मार्गीपंथ असल्याचेही उघडकीस येत आहे : 'पिशंगाः वसते मलाः' (पिंगट व घाणेरडी वसने धारण करणारा), हा 'केशी' : जटाधारीही आहे ! आणि हा 'उन्मदित' अवस्थेत असतो. 'रुद्रेण सह विषस्थ पानपात्रे' हा पान करतो ! 'मदिंतम' अवस्थेत नाचतो (७).

या वर्णनावरून, हा अव-धूतपंथ, त्रिगुणातीत सांप्रदायी 'निस्त्रैगुण्य' 'मुक्तसंगी' जीवनाचे आदर्श अनुसरणारा असावा असे म्हणावयास जागा आहे. या म्हणण्याला, दुजोरा देणारे महत्त्वाचे एक वाक्य पण, याच सूक्तात आहे : 'अप्सरसां, गंधर्वाणां मृगाणां चरणे चरन्' (६). हे मुनी अप्सरा, गंधर्व व मृग–श्वापदे यांच्या पावलावर (चरणे) पाऊल ठेवून आचरण करतात. मुनिसूक्तातील 'मृगाणां चरणे चरन्' या प्रतिमा संकेतात प्रतिबिंबित होत असलेला तत्-कालीन जीवनातील आचरणप्रकार कोणता ? सांप्रदायिक भाष्यकार या ठिकाणी काहीच स्पष्टीकरण देत नाहीत. पण मी माझ्या लेखातून, डॉ. डांगे यानी होलाष्टकोपनिषदातील लेखात सूचित केलेला 'विषम योनि सुरता'चा अर्थच, गेल्या ८–१० वर्षापासून सांगत आहे; पण आज याला डॉ. डांगे यांच्या संशोधनाने दुजोरा मिळत असल्याने, या (कर्णाट) भागातील माझ्या विरोधकांना परस्परच उत्तर मिळाल्याचे समाधान वाटते.

या मुनिसूक्ताच्या प्रारंभी सांगितल्या जाणाऱ्या माहितीत, या मुनींची नांवे देण्याचा प्रयत्न दिसतो;

यात ऋश्य श्रृंग : हरिणाचे शिंग असणाऱ्या एका मुनीचे नाव असते. ' विषम योनी सुरता'चे उदाहरण म्हणूनच ' ऋश्यशृंग ' व त्याच्या बापाचे ' विभांडक ' या दोन सांकेतिक प्रतिमा निर्मिलेल्या असाव्यात असे मला वाटते. डॉ. डांगे यानी कुंभ-कलश या संकेताचा उल्लेख केला आहेच. कुभ, द्रोण, कलश या शब्द प्रतिमा मानवी देहास (' घटा'स) सीमित असाव्या; त्याकाळी; अगस्त्यादींचा जन्म मानव स्त्रीच्या पोटीच झाला; पण आई कोण हे गुप्त ठेवले जात असे पण त्रि-भांडक हे भांडे-हा कुंभ मानवेतर योनीतला आहे असे सूचित करण्याकरता ' वि-भांडक ' ही शब्द-प्रतिमा निर्मिलेली दिसते. व ही परंपरा (याचे ' फळ '-) ऋश्यश्रृंग रूपाने दाखवलेली असावी. व्यक्तिनामाच्या निमित्ताने, सांप्रदायिक आचार वैशिष्ट्य ध्वनित करण्याचा उद्देश साधला जात असे. ' केशी ' या शब्दसंकेताने संपूर्ण मुनिवर्ग सुचविला जात असे. ' दुर्वासस् ' हे ' वसते मला : " मळ-धारण " व्रताच्या (जैन) मुनिवर्गाचे प्रतीकच असावे. अशा नावातून एक विशिष्ट व्यक्ती अभिप्रेत नसते. एका विशिष्ट आचार-विचाराचा नमुना (Type) हे नामसंकेत असतात.

आचरणाचा हा नमुना (archetype) ज्या संस्कृतीचा भाग असतो, त्या संस्कृतीच्या आचारातून, तो तगवून ठेवण्याकरता काही एका उत्सवादींच्या निमित्ताची योजना केलेली असते. सामान्य मानवी मनाला, वर्तमान किंवा भूतकालीन जाचक आठवणीच्या पाशातून बाहेर पडण्याची उत्कंठा असते; उद्याच्या चिंताचक्राचा फेरा नकोसा वाटत असतो. अशा या प्रापंचिक कठोर स्मृतींतून मुक्त होण्यास प्रत्येक धार्मिक संप्रदायातून काही एक योजना केलेली असते. मर्सिया इलियदे, यालाच ' Abolition of time through the imitation of Archetypes, and repetation of paradigmatic jestureo म्हणतात. यामुळे काही धार्मिक आचार तगून आहेत. कारण Every sacrfdice repeats the initial sacrifice and coincides with it; Profane time and duration are suspended through such imitation; man is projected into mythical epoch in which the archetypes were first revealed (The Myth of the Eternal Return p. 35). आपल्या संप्रदायातील होलिका उत्सवाचे प्रयोजन हे असे दिसते. वेदपूर्वकालीन संस्कृतीतील काही आचार-धर्माचे नमुने (archetypes) कसे तगून आले आहेत, या मागील तंत्र काय, हे इलियदे यांच्या वरील विवरणावरून लक्षात येणार आहे.

ऋग्वेदातील एक विख्यात सूक्तकार : मामतेय दीर्घतमस् हा, या ' निस्त्रैगुण्य ' ' मुक्तसंगी ' पंथीय एक महापुरुष म्हणून मानला जात असावा. ' दीर्घतमस् ' हे नाव; आणि हा ' अंध ' असे वर्णन या दोहोतूनही सांकेतिक अर्थ दडलेला दिसतो. दिव्य अंतःचक्षु असणारा हा, प्रपंच अर्थविहीन मानणारा : ' अंध ' असावा. ' अनिर्वाच्य ते वाचे वदावे ' अशी याची श्रद्धा असावी : ऋग्वेदातील कोड्यांचे-अनिर्वाच्य विचारांचे प्रख्यात सूक्त (I १६४) या ' दीर्घ तमस् ' कवीचे आहे. 'अनिर्वाच्य' वाचे वदणाऱ्या या कवीचे चरित्र अवाच्य आहे; आजही हे चरित्र सांगण्यास जीभ कचरते (विद्यानिधी चित्रावशास्त्री यानी प्राचीन चरित्र कोशात दिलेल्या भागात याचे प्रत्यंतर मिळते.) या दीर्घतमाला ' गौतम ' असेही नाव आलेले दिसते. गोतम -गौतम या नावाचा त्याच्या पशुतुल्य आचाराशी संबंध असावा, असे विद्यानिधी चित्रावशास्त्रींनी, वायु, मत्स्यादि पुराणातील आधार देऊन नमूद केले आहे.

प्रस्तुत, डॉ. डांगे यांच्या मौलिक विवरणाच्या संदर्भात दीर्घतमस् या कवीचे उदाहरण एका दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. विभांडक व ऋश्यश्रृंगाइतका हा विरविरीत पुरावा नव्हे. यातही अतिशयोक्ती टिच्चून आहे. तरी हा सूक्तकार, एक जिवंत कवी असावा हे खास. आणि हा प्रख्यात विष्णुस्तोत्र : सूक्तकार आहे (I १५४–५५ वगैरे). ' अपि चेत् सुदुराचारः भजते माम् अनन्यभाक् । साधुरेव सः मंतव्यः ... ' असे विष्णूचा अवतार म्हणविणारा भगवान् श्रीकृष्ण गीतेत सांगतो; अनाचाराची ही अशी मंडनाची अवश्यकता काय ? याचाही येथे उलगडा होणार आहे.

– श्री. शं. बा. जोशी




पुस्तक समीक्षा –

नव–तत्त्वज्ञान

लेखक– वा. दा. गाडगीळ, निजामाबाद (आंध्र प्रदेश)

डॉ. वा. दा. गाडगीळ यांचे ' नवतत्त्वज्ञान ' हे पुस्तक ओवीबद्ध असल्यामुळे व त्या ओव्या अत्यंत सोप्या भाषेत व विचारही खेडुतांना सहजी समजण्याजोगे व पटण्याजोगे असल्यामुळे, त्या त्यांच्या तोंडात बसतील व लोकप्रियही होऊ शकतील. माझ्या मते त्यानी नवजागृतीच्या दृष्टीने फार मोठी कामगिरी केली आहे, व समाजाला अगदी आवश्यक असा अप्रियता पतकरूनही धक्का दिला आहे. ते म्हणतातः

" ईश्वरश्रद्धेमाजी कर्तृत्वशून्यता । भारती पसरे आसिंधु-सिंधु पर्यंता । जातिभेदे नष्ट केली राष्ट्रीयता । धर्मे राष्ट्र गिळले ।। ३९ ।। हाच पलायन वाद सन्ते स्वीकारला । भक्ति निशेमध्ये समाज गुंगविला ' जैशी स्थिती आहे, तैशा परी राहे । ईश्वरी इच्छा म्हणूनी ।। २५ ।। ईश्वरी इच्छेवीण पान न हाले । या मिथ्या कल्पने प्रयत्न त्यागिले । प्रयत्न आले तरी, दैवे घडविले । देव दैवा महत्व ।। २६ ।।

ही ओरड, विद्वान विचारवंत श्री. पु. ग सहस्त्रबुद्धे, इतिहासाचार्य राजवाडे व केशवरावजी ठाकरे यानीही केली आहे.

पु. ग. सहस्त्रबुद्धे म्हणतात :–

" संतानी संसार करण्याची– त्याच्याविषयी कोणालाही कसलाही उत्साह वाटू नये, त्याची किळस यावी, उबग यावा अशीच व्यवस्था करुन ठेवली आहे. **ज्ञानेश्वर** म्हणतात ' संसार ही घाण आहे, ही ओकारी आहे, हे इंगळाचे अंथरुण आहे. मनुष्याने याचा धसका घ्यावा. जन्माला आलो हीच सर्वात लाज वाटण्याजोगी गोष्ट आहे. श्री **तुकाराम** हेच म्हणतात ' विटले हे चित्त प्रपंचापासूनी, वमन ते मनी बैसलेसे ! '

प्रथम राष्ट्र बलसंपन्न असले पाहिजे, तेथे शांतता व सुव्यवस्था असली पाहिजे हे संतानी कधीही सांगितले नाही. बाजी प्रभु, मुरारबाजी, तान्हाजी, खंडो बल्लाळ यांच्या सारख्या मातृभूमिसाठी धारातीर्थी आत्मार्पण करणाऱ्या महात्म्यांना संतांच्या जगात स्थान नाही. '

इतिहासाचार्य राजवाडे म्हणतात,

' मराठेशाही आणि पेशवाई या काळात महाराष्ट्रात भौतिक विद्या वाढीस का लागू शकली नाही हे पाहू जाता राजवाडे यांच्या असे ध्यानी आले की या सर्व काळात महाराष्ट्रावर ज्ञानेश्वर तुकारामादी निवृत्तिवादी संताच्या तात्विक शिकवणुकीचा जो जबरदस्त पगडा बसला होता तो या दुरवस्थेस जबाबदार आहे (साहित्य संचय वरून)

केशवरावजी ठाकरे लिहितात–

' शिवाजीला, एकदा आम्ही ईश्वरावतार ठरवून त्याच्या बालपणाचा जवानीतल्या खटपटीचा आणि त्याने मावळात चालवलेल्या लोकसंग्रहाचा इतिहास पाहू लागलो तर त्यांच्या कोणत्याही कृत्याबद्दल आश्चर्य निर्माणच होत नाही ... शिवाजीला देवावतार ठरवून आम्ही त्याला उठवला ! '

आजही काही नवे पंडित स्वतःला अवतार प्रेषित युगपुरुष बनवून व तसा प्रचार करुन याच पूर्वजन्म, पुनर्जन्म, चमत्कार या गोष्टी समाजात रुजवून अंधश्रद्धा व निष्क्रियता माजवत आहेत.

अशा या वेळी गाडगीळ यांच्या पुस्तकाचा अधिकात अधिक प्रचार झाल्यास या अंधश्रद्धेस व बोवाबाजीस थोडा तरी धक्का बसेल ! म्हणून मी या पुस्तकाचे सहर्ष स्वागत करतो.

– **भाई माधवराव बागल**, (कोल्हापूर)





बौद्धागमार्थसंग्रहः

पाली व संस्कृत] [मूल्य रु. २०

संपादक : डॉ. पी. एल्. वैद्य एम्. ए., डी. लिट्. (पॅरिस)

अखिल भारतीय कीर्तीचे पंडित श्री. वैद्य यांनी पाली व संस्कृत अशा समग्र बौद्ध साहित्याचें मंथन करून बुद्धचरित्रासंबंधी व बुद्धाचे उपदेशपर संदर्भ यांत ग्रथित केले आहेत. या ग्रंथाच्या परिशीलनानें बौद्ध धर्माचें वा हीनयान व महायान या दोन्ही बौद्ध संप्रदायांचें सर्वांगीण दर्शन होईल. विद्वान व विद्यार्थी या दोघांना संग्राह्य असा हा संदर्भ ग्रंथ आहे. मूळ पाली व मूळ संस्कृत अशा बुद्धोक्तींचा हा संग्रह आहे.

याचा मराठी अनुवाद महाराष्ट्र राज्य, साहित्य व संस्कृति मंडळ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहे.

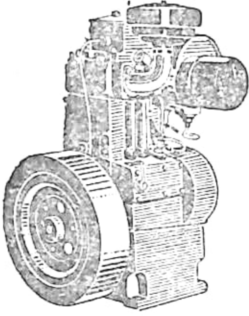
बुद्धवंस, चरियापिटक, निदानकथा, ललितविस्तर, सुत्तनिपात, महावग्ग, चुल्लवग्ग, सुमंगलविलासिनी, महापरिनिब्बाण, समन्तपासादिका, दीर्घनिकाय, संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, मज्झिमनिकाय, विसुद्धमग्ग, बोधिचर्यावतार, मिलिन्दपञ्ह, थेरगाथा, थेरीगाथा, मध्यमकशास्त्र, शालिस्तंबसूत्र, समाधिराजसूत्र, लङ्कावतारसूत्र, सद्धर्मपुण्डरीक या ग्रंथांतील बुद्धचरित्र, भिक्षुभिक्षुणीशिक्षण, धर्म, कीर्णक व संगीति अशा पांच विषयावरील संदर्भ यांत घेतले आहेत.

मिळण्याचे ठिकाण—

प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई (सातारा)



किर्लोस्कर® १एम् डिझेल एंजिन खरोखरच विविधोपयोगी आहे.

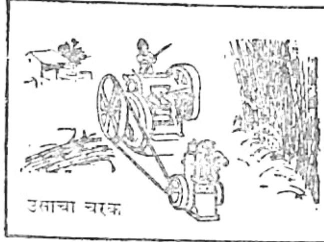

१ एम्. १० हॉर्स पॉवर
वॉटर कूल्ड डिझेल एंजिन

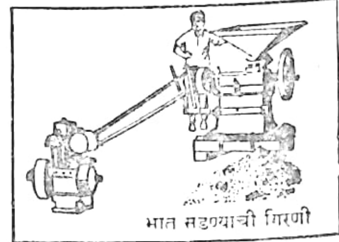
मी तेच घेतले
हे किती छान केले!

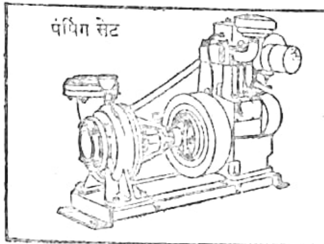
दहा हॉर्स पॉवरच्या किर्लोस्कर १ एम् डिझेल एंजिन पंपिंगसेट्च्या साह्याने शेताला वेळेवर व भरपूर पाणी दिल्यामुळे अमाप पीक येवू शकले.

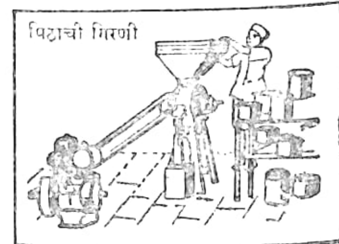
पाणी द्यायचे काम नसताना ह्या एंजिनचा इतर कामांसाठी कसा उपयोग करावा ते किर्लोस्करांच्या विनामूल्य मिळणाऱ्या तांत्रिक सल्ला-व्यवस्थेमुळे मला कळून आले, आणि त्यामुळे मी खूप पैसा मिळवू शकलो.

माझ्या किर्लोस्कर
१ एम् डिझेल एंजिनामुळे
मला खूपच फायदा होतो


उसाचा चरक


भात सडण्याची गिरणी


पंपिंग सेट


पिठाची गिरणी



TOM & BAY KO:6802 M

दर्जेदार डिझेल एंजिनांचे उत्पादक
किर्लोस्कर ऑईल एंजिन्स लिमिटेड.
रजिस्टर्ड ऑफिस: एल्फिन्स्टन रोड, खडकी, पुणे-३ (भारत)

